ADRIAN MIROIU

FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ

ALL

ADRIAN MIROIU

FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ

FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ
Despre filosofie şi politică
Adrian Miroiu

Copyright © 1998 Editura **ALL EDUCATIONAL**

ISBN: 973-9392-33-4

Toate drepturile rezervate Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Nici o parte din acest volum nu poarte fi reprodusă fără permisiunea scrisă a Editurii **ALL EDUCATIONAL.**
Copyright © 1998 by **ALL EDUCATIONAL.**
All rights reserved.
Drepturile de distribuţie în străinătate aparţin în exclusivitate editurii.
The distribution of this book outside Romania is prohibited without the written permission of **ALL EDUCATIONAL.**

Editura **ALL EDUCATIONAL** face parte din **GRUPUL EDITORIAL ALL**

Editura **ALL EDUCATIONAL**	Bucureşti B-dul Timişoara nr. 58, sect. 6 ☎ 413.07.20 Fax: 413.05.40
Departamentul difuzare	Bucureşti B-dul Timişoara nr. 58, sect.6 ☎ 413.07.15

Redactor:	Tatiana Ştefănescu
Copertă:	Dominic Cernea

PRINTED IN ROMANIA

Adrian Miroiu

FILOSOFIE FĂRĂ HAINE DE GALĂ

Despre filosofie și politică

ALL EDUCATIONAL

ADRIAN MIROIU: absolvent al facultăţii de filosofie (1978). Doctor în filosofie (1987). Profesor universitar la Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti. Volume: *Realitate şi practică socială. Studiu de ontologie formală* (1989); *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu* (1993); *Ce nu e existenţa* (1994); *Introducere în logica filosofică* (1995); *Etica aplicată*, editor (1995); *Teorii ale dreptăţii*, editor (1996).

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Am împărţit cele şapte eseuri cuprinse în acest volum în două grupuri. În cele din primul grup iau în discuţie unele opinii cu privire la natura şi la rostul filosofiei şi, cu diverse ocoluri, încerc să argumentez că o filosofie de zi cu zi nu este imposibilă. În cel de-al doilea grup sunt cuprinse eseuri care fie exemplifică acest gen de abordare, fie reiau problema naturii şi rostului filosofiei în interiorul cadrului compus de filosofia politică.

Unele texte au fost publicate anterior, într-o formă mai mult sau mai puţin diferită, uneori cu alt titlu, în reviste sau volume: "Democraţia într-o lume a diferenţelor" şi "Marile scenarii" au fost publicate în *Revista de cercetări sociale*; o versiune în engleză a eseului "Despre practica filosofică" a apărut în revista spaniolă *Theoria*; o versiune a eseului "Teoria dreptăţii sociale şi ideea unei filosofii politice publice" a fost publicată ca introducere la volumul *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, 1996.

Mulţumesc pentru multele sugestii şi critici pe marginea unora dintre eseurile cuprinse în acest volum mai multor persoane: Cristian Petru, Valentin Mureşan, Mihaela Miroiu, Holmes Rolston III, Henry Shue, Mihail-Radu Solcan. Regret totodată că nu am putut ţine seamă de multe din acestea. Mulţumesc şi pe această cale fundaţiei *American Council of Learned Societies* pentru bursa acordată în anul universitar 1994/1995, perioadă în care am lucrat la cele mai multe din textele cuprinse aici.

Doresc să dedic această carte părinţilor mei, Constanţa şi Gheorghe Miroiu.

A.M.

Decembrie 1997

CUPRINS

Notă introductivă V

I. **SĂRBĂTORILE ŞI ZILELE OBIŞNUITE ALE FILOSOFIEI** 1

FILOSOFIA, ÎNTRE MODESTIE ŞI UMILINŢĂ
1. O analogie 4
2. Filosofia: o activitate de tip secund? 9
2.1. Ce face ca o presupoziţie să fie filosofică? 10
2.2. Presupoziţii filosofice 13
2.3. Curăţenia de Paşti 21
3. Filosofia primară, astăzi 26
4. Marile exemple 35
DESPRE AUTORITATE ÎN MATERIE DE FILOSOFIE 41
1. Puţină analiză conceptuală 42
1.1. Preliminarii logice 42
1.2. Relaţia de autoritate 49
2. Două perspective 53
2.1. Perspectiva categorematică şi categorială 53
2.2. Perspectiva sincategorematică şi locală 62
2.3. O (pripită) interpretare 69
3. Practica filosofică şi ideea de autoritate 73
4. Appendix: Despre o lume pestriţă 78
DESPRE PRACTICA FILOSOFICĂ 89
1. Încălzirea globală şi practica filosofică 90
2. Împotriva eticii aplicate 98
3. Strategia aplicativă 112
4. Ideea de practică filosofică 121

II. **FILOSOFIA ÎN SPAŢIUL PUBLIC** 129

LOGICA BIROCRATICĂ A DOCTORATULUI 131
1. Un argument stufos 132
2. Statutul academic 145
3. Cariere profesionale multiple 153
MARILE SCENARII 160
1. O veste minunată 164
2. Gândirea conspiraţională 166
3. Filosoful la sine acasă 174
3.1. Epistemologia scenariilor 179
3.2. Ideologia scenariilor 191
DEMOCRAŢIA ÎNTR-O LUME A DIFERENŢELOR 199
1. Democraţia madisoniană 200
2. Filosofia politică în faţa diferenţelor 205
2.1. Regula majorităţii *207*
2.2. Răspunsuri la multiculturalism 219
3. Circumstanţele democraţiei 230
TEORIA DREPTĂŢII SOCIALE ŞI IDEEA UNEI FILOSOFII POLITICE PUBLICE 242
1. Teorii ale dreptăţii 243
1.1. Conceptul de dreptate 243
1.2. Principiile dreptăţii 252
1.3. Două tipuri de teorii ale dreptăţii 266
1.4. Interludiu: dreptatea restitutivă şi problema generaţiilor trecute 283
2. Filosofia în spaţiul public 299
NOTE 316

I

SĂRBĂTORILE ȘI ZILELE OBIȘNUITE ALE FILOSOFIEI

FILOSOFIA, ÎNTRE MODESTIE ȘI UMILINȚA[1]

Acum vreo trei ani, fiul meu tocmai terminase de citit *O scurtă istorie a timpului* de Stephen Hawking. Cosmologia e şi astăzi pentru adolescenţi un bun substitut pentru întrebările "metafizice" pe care ei şi le pun. Şi, desigur, adolescenţa e vremea în care orice autoritate e pusă sub semnul întrebării; iar vizată cu precădere este cea a părinţilor. Nu m-am mirat, de aceea, când el mi-a aruncat în faţă o remarcă a lui Hawking, făcută pe una din ultimele pagini ale cărţii sale: filosofia, zicea acesta, a abandonat astăzi marea tradiţie metafizică ce se întinde de la Aristotel la Kant şi a decăzut, considerând (în descendenţa lui Wittgenstein) că singura ei preocupare mai poate fi doar analiza limbajului. Nu are dreptate?, mă întreba fiul meu. Văd chiar şi numai cu ce te ocupi tu şi mi-e de ajuns pentru a şti că diagnosticul lui Hawking e corect.

În spatele unui asemenea mod de a privi filosofia de astăzi se află, mă gândesc, imaginea pierdutei ei vârste de aur: vârsta când, plină de mândrie, ea se uita în jur ca o regină - iar privirile-i erau aplecate cu blândeţe sau cu dojană către supuşi. Dar azi trăim într-o vârstă de fier; filosofia este o disciplină modestă, care vede în celelalte discipline semeni faţă de care - precum într-o societate democrată modernă - respectul pentru valoarea lor intrinsecă este atitudinea cea mai potrivită.

1. O analogie

Numai că aici, pe nesimţite, se produce o translaţie. Aceasta nu priveşte doar felul în care, bunăoară, fiul meu (o persoană onestă, care în adâncurile sufletului său dorea ca filosofia să-i fie lămuritoare) a resimţit - ca pe o frustrare - lipsa unui cuvânt plin de forţă al acesteia în dezbaterile cosmologice contemporane. Translaţia ţine de o interpretare mult mai răspândită a acestei situaţii, pe care nu cu mult chin o putem descoperi în imaginea pe care mulţi filosofi, inclusiv de la noi, şi-o fac despre rosturile actuale ale filosofiei şi ale muncii lor. O atare imagine e uneori formulată explicit; alteori e promovată prin aceea că stă dedesubtul unor producţii filosofice pe care altminteri suntem pe deplin îndreptăţiţi să le apreciem. Două confuzii, legate între ele, îmi pare că sunt în joc: pe de o parte, cea dintre **mândrie** şi **trufie**; pe de alta, cea dintre **modestie** şi **umilinţă**.

Ce punem în joc atunci când spunem că o persoană este modestă? Dacă luăm un dicţionar, găsim în el cel puţin patru sensuri în care folosim acest cuvânt pentru a aprecia un lucru, o faptă a cuiva ori o persoană. "Am un salariu modest", zicem adesea, înţelegând prin acesta că nu este excesiv de mare (ba, mai mult, aici e o şi altă conotaţie: că salariul nu-mi e suficient pentru un trai decent). Sau, zicem că cineva se comportă sau se îmbracă modest - în sensul că prin îmbrăcămintea ori purtarea sa nu e interesat să dovedească extravaganţă, să scoată în faţă cu ostentaţie posibilităţile sale materiale, ori calităţile de care de altfel nu ne îndoim că le are. Sau, într-un al treilea sens, zicem că cineva dă dovadă de modestie când în ceea ce face se vede preocuparea pentru lipsă de ostentaţie. În sfârşit, spunem că o persoană e modestă dacă are o apreciere neexagerată a capacităţilor ori valorii sale, dacă nu e

vanitoasă, egoistă, dacă nu are pretenţii şi revendicări prea mari. Să ne oprim aici doar asupra acestui din urmă sens.

În mod obişnuit, noi apreciem favorabil modestia unei persoane; ea ne apare ca o virtute. (Observaţia aceasta se va dovedi importantă mai la vale.) Aşadar, ce voim să afirmăm atunci când îi atribuim unei persoane virtutea de a fi modestă? Sunt două strategii generale de a răspunde. Potrivit primeia, în joc sunt chestiuni de natură **cognitivă**. Auzim, de pildă, spunându-se: Uitaţi-vă la acest eminent scriitor, la acest om de ştiinţă ori poate şi la acest politician - cât de modest se comportă, chiar dacă este cine este! Implicit, spunem aici că, deşi acea persoană îşi cunoaşte valoarea, nu o exhibă în comportamentul său (ba, adesea, şi-o subestimează, în prezenţa unor persoane mai puţin eminente). Se poate să procedăm corect când zicem că acea persoană e modestă; dar astfel nu mai putem totuşi să susţinem că modestia e o virtute: cum ar putea fi virtute o calitate în chiar a cărei definiţie intră ideea de nesinceritate, care este opusul unei virtuţi? O variantă a acestei abordări de tip cognitiv e următoarea: a afirma că cineva e modest înseamnă a afirma că acela, necunoscându-şi adevărata valoare, şi-o subestimează. Există însă cel puţin două motive pentru care modestia nu e adecvat caracterizată în acest mod. Mai întâi, ar fi straniu ca o virtute, deci o calitate valoroasă din punct de vedere moral, să depindă de un defect cognitiv: ignoranţa privitoare la propria valoare. Apoi, ar decurge de aici că persoanele care îşi cunosc adevărata valoare nu ar putea fi modeste; or, cred că mulţi dintre noi ştiu că există şi că au existat multe persoane remarcabile care, în plus, au exemplificat şi virtutea modestiei.

Probabil însă că perspectiva de tip cognitiv de a înţelege ce e modestia este mult mai apropiată de intuiţiile noastre morale într-o a treia variantă: a spune că o persoană e modestă înseamnă a spune că ea este realistă

– nu îşi supraestimează valoarea, capacităţile etc. Într-adevăr, dacă înţelegem astfel ideea de modestie vom putea spune că autocunoaşterea şi modestia sunt compatibile. Apoi, se înlătură un pericol care pândeşte adesea judecăţile noastre morale: fiindcă nu de puţine ori suntem tentaţi să credem că numai persoanele extraordinare pot fi modeste. Or, e greşit să credem astfel: pe de o parte, fiindcă în acest fel se înlocuieşte tacit în ideea de modestie cerinţa de a nu-ţi **supra**estima calităţile ori realizările cu cea de a ţi le **sub**estima; pe de altă parte - şi pesemne mult mai important - e supoziţia (care mie îmi pare cu atât mai gravă cu cât e atât de răspândită) că virtuţile sunt calităţi care nu sunt accesibile oricui: văcarul satului - exemplu de virtute?! Un atare mod de a vedea lucrurile face ca morala să fie accesibilă doar "sfinţilor şi eroilor", ceea ce îmi pare de neadmis. Din fericire însă, potrivit acestui al treilea mod de a înţelege într-o perspectivă cogitivă ideea de modestie, pot fi modeşti şi oamenii obişnuiţi, fără realizări extraordinare, ori fără calităţi ieşite din comun. Şi ei pot să aibă o apreciere realistă a calităţilor şi valorii lor - e deci posibil ca această virtute să îi caracterizeze şi pe ei.

Cu toate calităţile sale, nici această a treia variantă de a înţelege sub specia abordării cognitive ideea de modestie nu e corespunzătoare. O persoană poate, potrivit acestei înţelegeri, să îşi aprecieze cât se poate de realist calităţile şi faptele, şi totuşi să nu fie câtuşi de puţin modestă. De pildă, un poet meritoriu (dar a cărui operă nu este nicidecum o culme a poeziei actuale) poate să fie pe deplin realist în privinţa valorii operei sale, şi totuşi să nu fie un om modest: se poate ca el* să fie o persoană care

* Pe tot parcursul acestui volum expresii precum "el" sau "ei" vor trebui înţelese ca neutre în privinţa genului.

priveşte cu dispreţ la cei din jur - la cei care nu au talent poetic sau chiar la cei care nu sunt de acord cu unele dintre ideile sale. Modestia nu pune în joc numai chestiuni de natură cognitivă: ea este un concept **evaluativ**.

Aici intervine cea de-a doua strategie de a înţelege modestia: una **valorizatoare**, spre deosebire de cea cognitivistă. Aceasta vizează atitudinile, aprecierile pe care le are ori le face cineva. O persoană modestă e una care crede că, în ce priveşte aspectele fundamentale ale vieţii umane, valoarea sa ca fiinţă umană este similară cu a celorlalte fiinţe umane şi care crede că fiinţele umane - fiecare - au o valoare care trebuie să fie respectată.

De aici decurg câteva consecinţe importante. Mai întâi, modestia nu e o trăsătură a **unora** dintre acţiunile noastre: ea se aplică mai degrabă caracterului unei persoane, decât unei sume de acte de-ale sale. Apoi, o persoană modestă nu e una care, cu o delicateţe nesinceră, îşi ascunde calităţile ori realizările; dimpotrivă. Dar ceea ce nu face o persoană modestă e să le exhibe în împrejurări, în locuri nepotrivite. În sfârşit, a fi modest nu înseamnă nicidecum a nu căuta să fii foarte bun acolo unde crezi că trebuie să fii (în profesia ta, de pildă).

O persoană modestă nu este neapărat una umilă. Astăzi, în lumea noastră secularizată, umilinţa apare mai degrabă ca un defect, decât - aşa cum sugera tradiţia creştină - ca o virtute. Un ins umil faţă de cineva care se întâmplă să-i fie la un moment dat deasupra (care se întâmplă să-i fie şef) nu este şi modest. Căci, dacă modestia înseamnă a **nu** te **supraevalua**, umilinţa înseamnă a te **subevalua**; o persoană modestă nu se evaluează mai puţin decât alţii; dar o persoană umilă are o opinie joasă despre importanţa meritelor sale şi îi evaluează pe alţii mai mult decât pe sine[2].

Cam aşa se întâmplă şi cu mulţi filosofi. În loc să fie modeşti, sunt umili; li s-a părut unora că singura alternativă la postura mândră de "regină" e cea a umilinţei. Nu mai are, de bună seamă, sorţi de a fi considerată ca respectabilă încercarea de a construi pentru filosofie un piedestal de pe care să privească (trufaş, aş zice) spre celelalte discipline. Dar atunci, care e rostul ei? Nu arareori alegerea de făcut a părut să fie de forma ori/ori: ori, în vreun fel, reconstruieşti vechea stare, ori părăseşti câmpul de bătaie. C. Noica a optat pentru prima alternativă: într-o binecunoscută remarcă, plin de optimism, el făcea conjectura că, deşi filosofiei i s-a luat totul cu excepţia fiinţei, prin aceasta ea poate recupera totul. Dar mult mai comună pare să fie astăzi cealaltă opţiune: nemaiputând fi ce a fost, filosofia e constrânsă la o programatică umilinţă. De-ar vrea să dăinuiască, atunci poate că ar trebui să se apropie de literatură; poate renaşte ca gen literar. Sau poate că ar trebui să se apropie de ştiinţă, să caute să îi afle structurile conceptuale ori presupoziţiile.

Aş dori, în cele ce urmează, să elaborez mai pe larg remarcile de mai sus. Voi aborda două teme. Mai întâi, voi încerca să accentuez asupra faptului că, atunci când încercăm să reflectăm asupra rostului filosofiei, alegerea nu se produce fatal între cele două alternative: ori de a recupera trecuta şi mândra (dacă nu chiar trufaşa) glorie, ori de a consimţi unei condiţii umile. Mai sunt, slavă Domnului, şi alte opţiuni; între ele, cred că există cea a unei filosofii care încearcă, în felul ei, să spună ceva veritabil despre diverse parcele ale lumii: o **filosofie primară** (dar nu neapărat şi primă)* . În al doilea pas, mă

* Am ales această formulare pentru a da un nume; sensul formulării va reieşi, sper, din cele ce vor urma. Ideea e totuşi simplă: potrivit acestei opţiuni, filosofia **nu** e o activitate **secundă**, care priveşte nu lumea, ci ceea ce spun alte discipline despre lume. Ca să nu fie nici o

voi opri asupra a două dintre obstacolele care cred că stau în calea recunoaşterii complexităţii situaţiei; în lipsa unor etichete mai bune, le voi numi **teza categorială** şi **teza categorematică**.

2. Filosofia: o activitate de tip secund?

Producţii importante din ultimii ani (să zicem, un deceniu) ale filosofilor români s-au centrat asupra relevării presupoziţiilor unor experienţe umane fundamentale. Pe acest drum, experienţa ştiinţifică şi artistică au fost, probabil, domeniile în care s-au concentrat cele mai multe eforturi şi au fost formulate ideile cele mai interesante. Sigur, nimic nu e de reproşat unui astfel de gen de practicare a filosofiei; dimpotrivă, el este pe deplin legitim - şi, în plus, nu trebuie să uităm că o lungă vreme, în anii în care diverse constrângeri politice şi ideologice apăsau conştiinţa şi libertatea exprimării filosofice, el a reprezentat un mod de "a ţine steagul sus". Problema apare însă într-un alt loc: când implicit (bunăoară prin ignorarea altor genuri de activităţi filosofice) sau chiar explicit se admite că exact acesta este **singurul gen legitim** de a face filosofie[**]. Sugestia e că rostul filosofului e să se aplece asupra presupoziţiilor acestor genuri de experienţă umană.

---

confuzie, voi accentua că nu am avut în minte nici o conexiune cu ideea aristotelică de filosofie primă.

** Împotriva ideii că filosofia este de tip secund se poate aduce direct obiecţia că astfel se presupune o distincţie fermă între activităţile de tip secund şi cele de tip primar; dar, se continuă, aceasta e o supoziţie chestionabilă. Bunăoară, e dubios să credem că etica normativă şi metaetica sunt separate între ele; că deci dacă cineva face o afirmaţie metaetică, aceasta nu are nici o semnificaţie (directă!) pentru teoria morală pe care el sau ea o acceptă, şi invers, că dacă cineva aderă la o teorie morală, atunci nu a făcut încă nici o presupunere metaetică. Dar nu voi merge mai jos pe acest drum. Chiar dacă e mai direct, el nu indică ce e specific în cazul nostru.

Eu însumi am crezut multă vreme că lucrurile stau astfel şi priveam cu îndoială, dacă nu cumva chiar cu un uşor dispreţ, la alte moduri de a face filosofie.

2.1. Ce face ca o presupoziţie să fie filosofică?

Să aruncăm o privire în ograda ştiinţei. Dezvoltarea unui domeniu depide astăzi, în mare măsură, de mărimea fondurilor care sunt alocate pentru cercetare. Or, cum anume se alocă acei bani (dacă sunt şi, mai cu seamă, câţi sunt)? Cercetările pentru prevenirea şi tratarea afecţiunilor cardiace se ştie că au fost şi sunt privilegiate; dar e dificil de contestat că, dincolo de reala lor importanţă, a contat şi contează foarte mult faptul că cei care sunt printre cei mai expuşi bolilor cardiace sunt bărbaţii de patruzeci-cincizeci de ani - bărbaţi care sunt şi cei ce decid cum să fie împărţite fondurile. E greu de zis că aici nu avem de-a face cu o supoziţie a ştiinţei actuale. Dar este ea şi filosofică? Într-un fel, răspunsul e afirmativ: poate că e treaba filosofului să arate că ştiinţa nu are doar presupoziţii de natură teoretică, deci să arate că forma în care ea există nu e datorată doar unor constrângeri interne ei, ci şi societăţii în care ia fiinţă. Aşadar, presupoziţia aceasta e filosofică în sensul că indică ce **tipuri** de presupoziţii se ascund în spatele unei practici precum cea ştiinţifică. Dar, pe de altă parte, sigur că această presupoziţie a ştiinţei medicale e sociologică, nu filosofică.

Există însă şi presupoziţii care sunt filosofice nu doar în acest sens indirect? Am cere prea mult dacă am pretinde să se indice caracteristici atât necesare, cât şi suficiente pentru ca o supoziţie să poată fi numită filosofică. Dar adesea se speră că se poate ajunge la un astfel de rezultat: strategia urmată e aceea de a indica

unele trăsături tipice ale acestora. Bunăoară, se admite că o astfel de presupoziţie trebuie să fie "fundamentală": ea trebuie să fie, într-un sens, ultimă, adică să nu poată fi derivată prin mijloace logice din vreo altă presupoziţie. Pesemne că presupoziţiile de natură "metafizică" sunt primele care ne vin în minte, dacă admitem ideea tradiţională că ele sunt "ultime". Sau, o presupoziţie trebuie să fie "globală", în sensul că nu afectează numai un câmp limitat de experienţe umane, ci pătrunde în orice domeniu pe care încercăm să îl înţelegem; această caracteristică trimite, desigur, la vechea idee că filosofia creează o "Weltanschauung" (sau, cum e azi mai la modă, o "world-view"). Filosoful îşi află un rol şi mai important odată ce observăm că, adesea, astfel de presupoziţii sunt ţesute adânc în structurile gândirii, comportamentelor, practicilor şi instituţiilor noastre: ele sunt "tacite", adică neexplicite, latente, ascunse, uneori chiar rezistând cu obstinaţie încercărilor de a le scoate la lumină. Sau: o astfel de presupoziţie nu poate fi prinsă cu mijloacele proprii practicii respective; de pildă, presupoziţiile filosofice ale ştiinţei nu sunt de domeniul cercetării ştiinţifice: presupoziţiile filosofice sunt "externe" acelor practici sau discipline intelectuale care prin firea lor nu pot să se aplece reflexiv asupra sieşi. Sau: presupoziţiile de natură filosofică sunt obiect al criticii raţionale: putem aduce argumente în favoarea lor sau, dimpotrivă, putem să formulăm argumente în contra lor; căci, dacă se sustrag unei critici raţionale, argumentative, ele ar putea fi oricum altfel (de sorginte mistică, să zicem) - dar nu şi de natură filosofică.

Dar să ne întoarcem acum la o remarcă făcută mai devreme: ziceam că astfel de caracteristici sunt tipice pentru presupoziţiile de natură filosofică. Ceea ce nu înseamnă că ele vor fi cu toate mereu în joc. S-ar putea

ca ele să intervină doar în "mănunchiuri" în unele cazuri. De exemplu, penultima caracteristică pe care am menţionat-o - aceea de a fi "externe" - e tot mai mult pusă sub semnul întrebării prin tendinţa unor discipline de a deveni reflexive, deci de a se întoarce către ele însele. De exemplu, citim adesea (cel puţin în comentariile informale ale unor fizicieni, pe marginea rezultatelor lor tehnice) că presupoziţii pe care veacuri la rând le-am considerat filosofice au putut fi acum integrate ştiinţelor: astfel, ideea "filosofică" după care lumea e constituită din entităţi fundamentale distincte pare să joace astăzi un rol explicit în unele abordări ştiinţifice.

Dar astfel, chiar fără să vrem, se naşte o întrebare: dacă o trăsătură pe care o considerăm potrivită pentru a o aplica unei presupoziţii filosofice nu e adesea nici necesară şi nu e nici suficientă (fie ea şi împreună cu alte trăsături)*, dacă în timp îşi poate modifica statutul şi poate apare la un moment dat ca neţinând de filosofie, ci de o altă disciplină, atunci pe ce temeiuri admitem - oarecum anistoric - că o presupoziţie e (tipic) filosofică? E greu să împiedici bănuiala că - în măsura în care vii cu o listă prefabricată în acest scop - ai abdicat deja de la imparţialitate: de la pretenţia declarată că de-abia încerci să vezi ce face ca o presupoziţie să fie filosofică. Eu cred că de fapt nici una dintre trăsăturile menţionate mai sus nu e de susţinut, nu e deci definitorie pentru ca o presupoziţie a unei practici umane, or a unui rezultat al unei astfel de practici, să fie filosofică. Atunci când le aducem în discuţie, presupunem deja ceva - anume că există doar un fel de filosofie.

* Susţinerea aceasta se va baza pe critica (în ultima parte a acestui eseu) a ceea ce numesc teza "categorematică" şi teza "categoriala".

1.1. Presupoziții filosofice

În orașele noastre - în care blocul în care locuiesc zeci (dacă nu chiar sute) de familii este regula - probabil că mai toți ne-am întâlnit cu oameni care trăiesc după valori ori după "planuri de viață" (cu vorba lui J. Rawls, celebră astăzi în filosofia politică) extrem de diferite. Orășeanul vechi (care are în spate o generație, dacă nu mai multe, de orășeni) și cel mutat aici acum două-trei decenii, în anii când industria socialistă îi oferea singurul mod de a trăi cât de cât omenește, care simte încă nevoia de a reface în bloc ori în câteva blocuri aproape lipite între ele structuri ale satului tradițional, trăiesc în lumi diferite. Dar una e a recunoaște lucrul acesta și altceva e a ierarhiza aceste lumi (cea mai comună situație este cea în care unii nu văd în lumea celui de-al doilea decât mahalaua, viața de mahala).

În fața unei opțiuni similare se află și filosoful. Și el are în fața-i diverse genuri de supoziții ale practicilor umane pe care le scrutează. Dar când zice: pe mine mă interesează numai unele dintre ele - cele filosofice, de bună seamă - el nu e încă deloc limpede în ceea ce a afirmat; este ambiguu. Anume, ceea ce spune el poate să însemne două lucruri cu totul diferite. Mai întâi, sensul afirmației sale ar putea să fie următorul: eu sunt filosof - nu-s nici sociolog (și, de aceea, când studiez știința nu mă interesează, de pildă, structura pe vârste a comunităților apărute într-o disciplină nouă); nu-s nici matematician (și, de aceea, când cercetez o teorie științifică scopul meu nu e acela de a explora cât de adânc structurile matematice presupuse de acea teorie) etc. Sigur, ca parte a acestui sens poate am avea: mă interesează ca filosof faptul că aspectele sociologice sunt esențiale în înțelegerea științei; mă interesează faptul că explicațiile date fenomenelor pe

care le trăim sunt producţiile unor oameni, cu meritele şi cu defectele lor; mă interesează că o teorie ştiinţifică presupune un gen de structuri conceptuale etc. Cu alte cuvinte, ca filosof iau anumite aspecte ale presupoziţiilor unei practici umane şi le supun studiului. Dacă acesta este sensul în care se raportează la unele supoziţii ale diverselor practici umane, cred că filosoful e pe deplin îndreptăţit să procedeze astfel.

Dar afirmaţia lui ar putea să fie luată şi într-un al doilea sens. Anume, el va zice (cu privire la o practică umană): sigur, există presupoziţii de tot felul ale acesteia, de pildă cele ale ştiinţei. Dar pe mine mă interesează unele care sunt speciale. Şi sunt speciale nu fiindcă e treaba mea de filosof să mă ocup cu ele - tot aşa cum pentru sociolog unele dintre aceste presupoziţii sunt speciale pentru simplul motiv că ele cad în parohia sa - ci pentru că ele au **intrinsec** această trăsătură de a fi speciale.

Deosebirea dintre cele două interpretări e, cred, limpede: potrivit primeia, se admite că studiul presupoziţiilor unei practici umane se poate face din mai multe perspective, iar cea filosofică e una dintre ele; potrivit celei de-a doua, doar un anume gen de a studia presupoziţiile acelei oarecari practici e special; şi e special pentru că e "filosofic". În primul caz, filosofia apare ca o întreprindere umană (teoretică) alături de alte întreprinderi omeneşti. În cel de-al doilea caz, ea îşi oferă sieşi un statut deosebit.

În primul caz, filosofia apare ca o disciplină modestă. Când se angajează să descifreze presupoziţiile ştiinţei, ori ale politicii, ori ale artei, filosoful admite, evident, că munca sa nu e o luptă cu morile de vânt; admite, deci - ori măcar speră - că seara, când se va

întoarce istovit acasă de la lucru, va avea în traistă ceva: că va putea să producă în cele din urmă anumite "susţineri filosofice"*. Dacă procedează astfel, el nu îşi supraevaluează munca, nu supraevaluează importanţa a ceea ce face ori a ceea ce produce, nici nu se îndoieşte de faptul că unele teme, presupoziţii filosofice penetrează mai toate domeniile vieţii umane, că le "dau formă". Dar, realist fiind, filosoful se cuvine să accepte şi altceva: că atâtea alte întreprinderi umane (teoretice sau nu) au propria lor valoare, care trebuie respectată - şi că, în calitate de alte practici umane, ele au valoarea lor. În consecinţă, el trebuie să accepte că abordarea sa, rezultatele sale reprezintă un gen de activitate sau un gen de rezultate printre nenumăratele altele posibile şi semnificative.

Aş face aici o paranteză. Când merg la Facultate să ţin un curs, simt dinăuntru nevoia de a mă îmbrăca oarecum festiv: să-mi pun o haină şi o cravată. (Ceea ce nu înseamnă că mă şi supun mereu acestei porniri.) Colegii din generaţia mai veche îşi amintesc şi acum de felul în care Athanase Joja, filosof meritoriu dar şi persoană cu funcţii înalte prin anii '50 şi '60, descindea la Facultate din automobilul său oficial pentru a-şi ţine cursurile: cu un costum negru, cu cămaşa albă şi cu butonii de aur uşor de observat. Un "domn". Mă îndoiesc că cei care au această amintire despre A. Joja ar vrea în primul rând să pună în contrast ideea comunismului sărăciei pe care îl exem-

* Când zic că filosoful va fi să producă anumite "susţineri filosofice" nu admit totodată că aceste "susţineri" sunt neapărat de felul criticatelor "propoziţii filosofice": atari susţineri ar putea prea bine să fie doar "clarificări conceptuale". În general, o "susţinere" nu e neapărat o **propoziţie**, adică ceva despre care poate fi asertat - în unele circumstanţe, cel puţin - că are o valoare de adevăr (sau, dimpotrivă, că nu are).

plifica lumea de atunci (şi de pericolul căruia avertizase în tinereţe chiar Marx) cu lumea de dinainte de război şi cu genul de filosofie de calitate care se făcea pe atunci. Mai curând e altceva: este ideea implicită a unei staturi aristocratice a filosofiei. În acei ani, sub pretextul predării istoriei logicii, Joja făcea altceva decât cerutele vulgarizări staliniste: el îi preda pe Platon, pe Aristotel cu o profunzime şi înţelegere inedite pentru studenţii de atunci. Filosofia "mare" era marcată şi de costumul lui negru, de cămaşa lui albă şi de butonii de aur!

După '89, când m-am întâlnit cu profesori de la unele universităţi occidentale, mărturisesc că m-a şocat felul lor de a se îmbrăca şi de a se raporta la lumea din jur. La cursuri, veneau îmbrăcaţi de obicei în pulovere; nici vorbă să se aşeze la o catedră (care în sălile noastre de cursuri are şi o formă palpabilă: piedestalul aşezat în faţa băncilor în care stau studenţii), iar familiaritatea, grija de a lua în seamă tot ceea ce spun studenţii, dorinţa de a învăţa de la ei erau printre cele mai bine înrădăcinate atitudini. "Suntem nişte meşteşugari în domeniul nostru" - spunea la un moment dat un eminent profesor de logică englez. Aceasta, adăuga el, spre deosebire de rolul de "inteligenţie" pe care filosofii şi-l asumă nu doar în România, ci şi în întreg Estul Europei. Nu vreau să spun aici că e greşit ca filosofii, alături de alţi intelectuali, să încerce să-şi asume rolul de conştiinţă critică a societăţii şi să acţioneze efectiv în acest sens. Scopul meu e cu totul altul: vreau să atrag atenţia că autoaprecierea filosofilor ca nişte simpli meşteşugari într-un domeniu anume (adică, nu intrinsec deasupra altora ori cu ostentaţie pus în faţă) e - la noi - aproape lipsită de conţinut. Dar a privi astfel rostul filosofiei cred, totuşi, că nu este o parte dintre cele mai neînsemnate ale înţelegerii ei într-un mod modest.

Cum am văzut, însă, este posibilă şi o altă interpretare a specificului presupoziţiilor filosofice (sau, cum de multe ori nu e clar ce se are în vedere prin această formulare: a specificului cercetării filosofice a acestor presupoziţii). Anume, se susţine că aceste presupoziţii sunt intrinsec deosebite de orice alt fel de presupoziţii. Mai devreme am menţionat câteva trăsături care sunt aduse adesea în discuţie. Ideea e aceea că putem trage o linie despărţitoare cât se poate de clară între ceea ce face filosoful şi ceea ce fac omul de ştiinţă, artistul sau scriitorul. Poate că o analogie e binevenită aici. Platon, cum se ştie, nu avea o părere prea bună despre poeţi. Potrivit lui, filosoful se apleacă asupra Formelor - aceste entităţi sunt obiectul cercetării sale. Dar în lume există şi cópii ale Formelor - lucrurile sensibile. Poetul se apleacă asupra acestora - şi produce cópii ale cópiilor Formelor; de aici părerea nu prea bună a lui Platon despre ei. Pentru filosoful de astăzi, totul pare răsturnat. Dacă filosofii privesc numai la presupoziţiile de un anume fel (să zicem, cum am văzut că se admite de multe ori, la cele fundamentale, ultime, tacite, externe etc.) ale diverselor practici umane, atunci ei sunt, asemenea poeţilor pentru Platon, practicieni ai unei munci de ordinul doi (sau secunde). ştiinţa, de exemplu, este o activitate de ordinul întâi: ea se apleacă asupra lumii, ea încearcă să ne spună ceva despre aceasta (iar rezultatele oamenilor de ştiinţă sunt produse de ordinul întâi: ca să folosim aici metafora lui Platon, ele sunt cópii ale realităţii). Dar filosoful practică o muncă de ordinul doi. Filosofia nu e nicidecum o activitate primară, ci una **secundă**; ea nu copiază realitatea, ci copiile realităţii. Dacă în plus am admite* că există anumite

* Aşa cum vom vedea imediat mai jos, această supoziţie este independentă de aceea că activitatea filosofului e de un anume fel.

rezultate ale activităţii filosofului - că deci ea nu este doar o activitate, ci că putem numi filosofie şi ce rezultă în urma acestei activităţi - atunci produsele muncii filosofului ar fi produse de ordinul al doilea, care au ca obiect produsele altor practici umane; ele ar fi cópii ale cópiilor. Oricare ar fi practica umană pe care am avea-o în vedere, filosofia e cu un pas în urma ei.

Această respingere ca fără sens a **filosofiei primare** - deci a filosofiei care, precum alte practici umane de ieri şi de azi, se apleacă asupra lumii - îmi pare că este expresia unei atitudini care îmbină două trăsături, ambele de neadmis: o atitudine de **umilinţă perversă**. Este, mai întâi, umilă, fiindcă pune mereu filosofia în dependenţă de o altă practică: ea nu se mai poate defini de sine stătător, ci doar relativ la altceva (la o practică umană ale cărei presupoziţii ar fi ca ea să le scruteze). Este umilă, fiindcă acum capacităţile filosofiei sunt drastic puse sub semnul îndoielii. Uneori se spune explicit: dacă filosofia şi-a pierdut locul atât de invidiat de "ştiinţă a ştiinţelor", atunci nu-i mai rămâne decât să se pună în trena practicilor umane primare. Gândirea simplă, de forma sau/sau e aici la ea acasă: sau eşti deasupra, sau eşti dedesubt.

E poate aici o urmă a felului dichotomizant, ierarhic de a fi al acelor societăţi care au găzduit naşterea şi dezvoltarea filosofiei. În ultimii ani mulţi autori au accentuat pe faptul că una dintre marile schimbări care au marcat trecerea la organizarea neierarhică a societăţii poate fi sesizată dacă ne oprim o clipă la deosebirea dintre doi termeni, de obicei strâns legaţi prin înţelesurile lor: cel de onoare şi cel de demnitate[3]. În vremea când "l'ancien régime" domnea încă în Franţa, ideea de onoare era strâns legată de cea a inegalităţilor: ea era în chip

intrinsec o chestiune de privilegii şi de distincţii; de altfel, şi azi se mai păstrează ceva din acel sens - când, de pildă, zicem că unei persoane i s-a făcut onoarea de a fi primită într-un anume club select, ori de a i se acorda un anume premiu râvnit de mulţi etc. Onoarea nu este universală; dacă toţi am fi onoraţi, atunci ea ar deveni goală de sens. Or, filosofia a fost veacuri la rând, care adunate dau mai bine de două milenii, printre acele activităţi intelectuale cărora li s-a acordat, preferenţial, onoare. Alături de noţiunea de onoare există noţiunea modernă de demnitate. Ea este de tendinţă egalitară şi universalistă: când vorbim de demnitatea fiinţelor umane, presupunem că fiecare o posedă, şi anume în mod egal (pesemne că cea mai celebră formulare a ideii se află la Kant: în ideea sa că fiinţele umane sunt locuitori ai unui regat al scopurilor în sine). Prăbuşirea organizării ierarhice a societăţii umane şi emergenţa democraţiilor a dus la prevalenţa demnităţii asupra onoarei. Numai că filosofii par să regrete vârsta trecută a unui "ancient régime" şi pretind onoare; demnitatea - le pare nesatisfăcătoare. Fără onoare, filosofia - precum vechea aristocraţie - nu mai este ea însăşi. Mai bine slugă la noul împărat, decât egală cu prostimea.

În al doilea rând, înţelegerea filosofiei ca simplă cercetare a presupoziţiilor nu este doar expresia unei umilinţe, ci a unei umilinţe de un anume soi: perversă. Este perversă fiindcă spinarea încovoiată ascunde pretenţia unui statut unic. Chiar dacă este secundă - şi nicidecum primară - filosofia vrea să fie totuşi diferită: ea cercetează presupoziţii cu totul aparte (prin natura lor internă); sau: ea e în urmă cu un pas nu doar în raport cu această sau cu această practică umană - ci în raport cu **oricare** practică umană. Ea este singura pe de-a-ntregul umilă: umilinţa perfectă, pe care nimic altceva nu o poate atinge. La limită, ea este umilă şi în faţa ei înseşi; ea este reflexivă:

priveşte cu un ochi critic şi propria-i activitate (şi, dacă se acceptă că există, chiar propriile-i rezultate). Cum se zice: meta-filosofia este ea însăşi filosofie. Dar nu în sensul vechi, acela că filosofia se autofundează - sensul care vine de la Aristotel încoace (de la vestitul lui argument protreptic: cine are o filosofie, atunci are o filosofie; cine nu are o filosofie, atunci tot are o filosofie); sensul nou e acela că umilinţa e dusă până la ultimele-i consecinţe: devine "reflexivă". Acum, prin umilinţa faţă de sine însăşi, filosofia nu se autofundează, ci îşi face autocritica.

Înainte de a trece la cel de-al treilea aspect implicat în teza că rostul filosofilor e acela de a se apleca asupra presupoziţiilor diverselor practici umane, aş vrea să fac o scurtă paranteză. Nu sunt de părere că problemele de ordinul doi nu au importanţă pentru filosofie. Dimpotrivă, cred că unul din felurile în care filosoful se deosebeşte, în multe contexte, de alţii care abordează o anume problemă e tocmai faptul că el ţine cont de aceste chestiuni, că le scoate la lumină şi că le dovedeşte relevanţa. Mai mult, uneori acesta este scopul său de căpătâi. Altul este însă obiectivul meu: este de a sugera că atari chestiuni de ordinul doi trebuie privite din când în când (iar părerea mea e că în zilele de lucru cam astfel ar fi de dorit să se întâmple astăzi) mai curând într-un mod instrumental: ca mijloace pentru a aborda (desigur, cu mijloacele filosofului) chestiuni de ordinul întâi. Cred că e defectuoasă (şi chiar periculoasă pentru statutul filosofiei în vremea noastră) prezentarea numai a problemelor de ordinul doi drept problemele filosofice care, la o adică, sunt exemplare pentru ce vrea filosoful, au deci caracter paradigmatic*.

* Aici aş dori să menţionez încă ceva: distincţia dintre chestiunile de ordinul întâi şi cele de ordinul doi nu îmi pare de susţinut. Aiurea în acest volum susţin acest lucru relativ la o situaţie particulară:

2.3. Curăţenia de Paşti

Se obişnuieşte să se compare acest mod secundar de a fi al filosofiei cu o activitate pe care o face fiecare în propria-i acasă: curăţenia. Când mături prin casă, ştergi praful sau speli rufele ori vasele murdare nu faci decât să asiguri "întreţinerea". Altfel zis, menţii casa într-o stare de funcţionare; căci dacă nu ai face curăţenie în mod periodic, la un moment dat ţi-ar fi greu să mai locuieşti în propria-ţi casă; să ne imaginăm: mizerie peste tot, lucruri (de folos sau nu) aruncate pretutindeni, lucruri folositoare de negăsit etc. Ar fi minunat să poţi chema pe cineva să facă necesara curăţenie şi ordine care, orice s-ar zice, nu-s deloc printre cele mai de dorit munci. Ştim cu toţii că în mod obişnuit sau nu îţi poţi permite să angajezi o persoană în acest scop sau nu găseşti pe cineva dispus să te ajute. Dar dacă schimbăm perspectiva şi avem în vedere, să zicem, practicile umane "fundamentale", atunci problema aceasta nu se pune: filosoful vine singur să-şi ofere serviciile. El este omul (sau, cu o expresie comună, femeia) de serviciu potrivit(ă).

Deloc corect, adesea e ataşată o conotaţie peiorativă unei expresii precum "femeia de serviciu"; fiindcă munca ei** nu e considerată ca egală cu cea a celorlalţi: ea apare ca o muncă nu modestă, ci umilă*** . Aş zice că

---

posibilitatea de a realiza o distincţie de gen între etică şi metaetică. Dar, desigur, nu e aici locul să insist asupra acestor aspecte obişnuite pentru acei filosofi care lucrează în descendenţa lui Quine.

** Aici se poate invoca imediat un argument feminist: cum munca de acest gen - fie pentru alţii, fie în propria familie - este efectuată de obicei de către femei, conotaţia se răsfrânge (ca să folosesc aici o expresie celebră) şi asupra celui de-al doilea sex.

*** Deşi ne putem întreba: cine merită mai multă stimă - femeia de servici care îşi face atât de serios propria-i muncă sau un profesor, un doctor, un economist ori un inginer deprofesionalizat sau care nu-şi împlineşte obligaţiile cerute de slujba sa?

raţiunile pentru care se crede astfel vin din cel puţin două direcţii: pe de o parte, se crede că această muncă este în sine una umilitoare; pe de alta, persoana care o face este privită ca umilă. De ce e umilă această muncă? Doar fiecare dintre noi facem acasă, cât de cât, din când în când, curăţenie. Pentru că, mai întâi, persoana care o face nu poate să aibă nici un fel de iniţiativă. Ea nu face decât să pună fiecare lucru la locul lui, să spele ori să calce ceea ce îi e dat la spălat; dar nu ne-ar conveni dacă, venind acasă am găsi o cu totul altă ordine în lucruri sau am afla că a cumpărat un nou rând de farfurii şi le-a aruncat pe cele vechi. În al doilea rând, munca pe care o face nu este dintre cele de toate zilele: nu e spălarea cotidiană a ceştii de cafea ori farfuriei din care am mâncat - ci e spălarea rufelor adunate într-o săptămână sau a perdelelor, sau curăţenia generală cu ocazia sărbătorilor de primăvară. Munca e umilă şi fiindcă e nu dintre cele cotidiene: e precum curăţenia de Paşti (care - dacă o faci singur(ă) - durează mai multe zile şi te sustrage de la ceea ce ai vrea să faci tot atunci). În al doilea rând, persoana care face acea muncă e, în chip tradiţional, privită de sus: căci ea pare să fie bună numai pentru o asemenea treabă de rang secund. O face pentru că nu e în stare să facă altceva: de pildă, o muncă de rang prim.

Filosoful nostru acceptă (cu oarece perversitate) că ambele tipuri de raţiuni sunt corecte în cazul său. Căci obiectul asupra căruia se apleacă el sunt presupoziţiile diverselor experienţe umane; el nu trece dincolo de ele, nu ajunge să le conceptualizeze chiar pe acestea, sau lumea care le face posibile. Dar presupoziţiile pe care le are în vedere nu sunt dintre cele obişnuite - sunt cele fundamentale, prime, globale, ultime etc; într-un cuvânt, sunt de sărbătoare; ba mai mult: nu de orice fel de sărbătoare - ci e vorba de Paşti sau de Crăciun. Şi el nu e

în stare să facă altceva: nicicând filosoful nu e în stare să desfăşoare o muncă precum cea a unui om de ştiinţă; îi este dat să privească nu lumea, ci exclusiv cópiile ei sau ale unor părţi ale ei. El face curăţenie în casele altora: vede unde lucrurile nu stau la locul lor şi le pune în ordine - pentru ca ceilalţi să poată să se simtă sau să lucreze mai bine. Aruncă eventual ceea ce nu e de folos, dă la o parte mizeria etc. Iar ceilalţi poate că s-ar cuveni cel puţin să-i mulţumească . (Cred că, fără să spună, filosoful care priveşte cu jind la cei în ale căror case face curăţenie ar vrea să fie privit şi el în faţă, să i se spună că a făcut ceva util. Or, cum el nu a făcut decât curăţenie şi ordine - a cercetat presupoziţiile altor activităţi - deci cum munca sa nu e decât secundă, speranţa că omul de ştiinţă ori artistul ori omul politic îl vor băga în seamă e tare redusă.)

Aici aş avea câteva comentarii. Susţinerea că filosofia este activitatea de cercetare critică a presupoziţiilor experienţelor umane - ori: de "clarificare conceptuală" - nu e dintre cele mai clare. Ce înseamnă, bunăoară, că filosofia e o activitate? Înseamnă că ea este **doar** o activitate, că deci ea nu îşi propune în nici un caz să producă incriminatele "propoziţii filosofice"? Uneori se susţine aşa ceva. Se admite că filosofia e o activitate neîmplinită sau un act neîmplinit* - fiindcă nu există rezultate ale acesteia (de felul susţinerilor despre lume, despre societate ori despre om pe care în mod tradiţional le ataşăm cu toţii filosofiei); sau, rezultatele sunt numai negative: precum la curăţenie, dacă vezi că un lucru nu îţi este folositor sau s-a uzat îl arunci, tot aşa activitatea

* S-ar putea obiecta acestei formulări în mai multe feluri: ea pare să presupună că în ideea de activitate e cuprinsă cea de rezultat - şi deci că o activitate care prin natura ei nu e împlinită este a priori tarată. Apoi, s-ar putea ca cei influenţaţi de psihanaliză să încerce să vadă în chiar această formulare o sursă potrivită de reflecţie.

filosofică poate cel mult să găsească prost puse unele teme sau probleme, ori că unele concepte sunt fără sens, că unele susţineri nu au acoperire etc.

O astfel de poziţie e un fel de scepticism: unul mai sofisticat, fiindcă dubiile se adresează numai filosofiei înseşi. Dar, la fel ca orice scepticism, e cam greu de dus până la capăt. Sigur, a spune că această poziţie cade în scepticism nu e încă un argument serios împotriva poziţiei că filosofia nu e nimic în plus faţă de activitatea filosofică. Dar astfel se indică totuşi (chiar dacă, poate, doar cu degetul, asemenea lui Cratylos) un lucru foarte important: acela că cercetarea critică a presupoziţiilor nu este una de inventariere şi de scoatere pe tarabă, pentru ca alţii să decidă. Chiar şi în zilele de glorie în Vest, când acest fel de a privi filosofia era larg acceptat, una dintre disputele centrale privea problema dacă filosofia poate să sugereze şi o decizie. Poate ea oare să evalueze diferitele puncte de vedere formulate, să sugereze că unul este mai bun decât altul? Ori poate că nu trebuie nici măcar să viseze o atare performanţă? Fiindcă ea nu ar trebui decât să scoată la lumină presupoziţiile acestora, să arate în ce constau, să vadă relaţiile logice dintre ele, posibilele inconsistenţe - dar nu şi să zică: iată, acest punct de vedere este mai adecvat decât acela; să îl alegem pe el. Treaba aceasta e o activitate primară - nu secundă, cum e cea a filosofului.

Impresia pe care o avem este că răspunsul la întrebări ca acestea ar trebui să constea în argumentarea unei opţiuni; dacă am trăi într-o lume ideală, probabil că aşa ar trebui să se întâmple. Însă în cea reală acceptarea unor răspunsuri se face aşa de des înainte ca ele să fie tranşate prin argumente, încât nu trebuie să ne mire că şi aici cam tot la fel s-au petrecut lucrurile. În ultimele

decenii, filosofii au fost puşi în faţa unor probleme dificile şi presante, astfel încât refuzul de a sugera un răspuns echivala cu un act fie de retragere laşă, fie de sinucidere. Iar, pe de altă parte, s-au trezit în faţa necesităţii de a analiza critic unele producţii filosofice care pretindeau că oferă nu doar o descriere a presupoziţiilor unor practici umane fundamentale, nici doar o evaluare a punctelor de vedere formulate într-o anume problematică; ele pretindeau că reprezintă noi teorii asupra unor aspecte relevante ale lumii. Teorii filosofice - nu cercetare a presupoziţiilor unor teorii. Cópii ale unor aspecte ale lumii; nu cópii ale unor astfel de cópii.

Într-adevăr, pe de o parte unele chestiuni etice precum cele legate de atitudinea noastră faţă de mediu; faţă de experienţe umane esenţiale şi cumplit de concrete ca războiul, holocaustul, epidemiile, subnutriţia etc; chestiuni de filosofie politică precum ideea de dreptate; de obligaţie politică; diferenţele de valori între membrii unei comunităţi politice actuale etc. - au devenit atât de importante şi presante. Pe de altă parte (voi lua doar două exemple), J. Rawls a formulat o nouă "teorie a dreptăţii"; iar după el mulţi alţi filosofi au cercetat ideea de dreptate, accentuând nu numai asupra presupoziţiilor diverselor abordări ale dreptăţii, ci angajându-se efectiv spre rafinarea, aplicarea punctului de vedere al lui Rawls ori spre formularea unor perspective alternative; iar în ştiinţele cognitive contribuţiile filosofilor au vizat de asemenea substanţa, conţinutul, nu numai presupoziţiile acestora; şi exact în acest fel au fost înţelese şi tratate de către specialiştii din alte domenii care cercetează cogniţia*.

* În general, eu cred că înţelegerea filosofiei ca o activitate secundă este greşită. Aici nu am argumentat însă în acest sens; am sugerat numai că, admiţând că ar fi aşa, nu am spune mare lucru despre ce

3. Filosofia primară, astăzi

Unele titluri sunt înşelătoare: exemplul cel mai cunoscut în acest sens e poate cel al romanului *Cei trei muşchetari*, care este centrat pe un al patrulea personaj: d'Artagnan. Şi în cazul nostru eticheta sub care ne găsim distorsionează puţin: fiindcă voi spune câteva lucruri nu despre filosofia de azi, ci numai despre o bucată a ei. Anume, voi lucra cu o restricţie cvadruplă. Mă voi referi numai: 1) la filosofia morală; 2) la unele abordări din acest domeniu; 3) la fenomene petrecute într-o perioadă scurtă de timp - în ultimele două decenii; 4) la ceea ce s-a lucrat în ţările anglo-saxone. Am ales această felie din două motive: mai întâi, fiindcă îmi este mai familiară; apoi, fiindcă cred că ea susţine foarte bine, paradigmatic aş zice, ideea pe care vreau să o sugerez.

În prima parte a acestui secol, în filosofia morală anglo-saxonă a dominat o perspectivă de acelaşi fel cu cea pe care am întâlnit-o mai devreme: ideea era că filosoful nu are altă menire sau măcar o altă speranţă decât să cerceteze presupoziţiile moralităţii - ale vieţii noastre morale. Pentru a fi limpede că cercetarea filosofică este secundă, i s-a croit un nume precis: "meta-etică"; adică "după etică" - deci reflecţie asupra eticii sau moralităţii. Metaetica nu îşi propune (oare cum ar putea?) să formuleze principii morale, să ne spună ce ar trebui să facem sau cum să trăim; ea constă în întregime în cercetarea critică a presupoziţiilor vieţii morale a oamenilor. Un metaetician nu era nicidecum interesat să răspundă la o întrebare de felul: e rău să ucizi? Mai concret: e rău să omori pe cineva în război? sau: e rău să

---

fac realmente astăzi filosofii. Sigur, putem să construim ficţiuni sau oameni de paie după pofta inimii; dar atunci ne raportăm la cu totul alte lumi decât la a noastră.

condamni pe cineva la moarte? sau: e rău să practici eutanasia? sau: e rău să provoci un avort? Uneori s-a susţinut chiar că astfel de întrebări sunt fără sens: căci dacă ar avea sens, atunci ar fi de ordinul întâi sau "primare" şi, cum în ele apare expresia "rău", ar trebui ca filosoful să le dea un răspuns - ceea ce, potrivit poziţiei metaetice, ştim că e imposibil.

Dacă cineva i-ar fi pus unui metaetician astfel de întrebări, acesta ar fi putut accepta totuşi că le poate lua în seamă; ar fi căutat să determine ce presupoziţii avem pentru a considera, de pildă, că ele sunt cu sens. Metaeticianul şi-ar fi pus şi ar fi încercat să răspundă la întrebări precum[4]:

1) Ce înţeles are termenul "rău" în întrebările de mai sus? Care e natura propoziţiilor în care îl folosim*?

2) Cum deosebim folosirile morale ale unui astfel de termen de folosirile lui nemorale? Fiindcă zicem şi: "Cutare a procedat rău neţinându-şi promisiunea", dar şi "Când am febră mă simt rău"; or, e limpede că doar în primul caz termenul "rău" are o folosire morală.

3) Care sunt legăturile dintre înţelesul acestui termen şi înţelesurile unor termeni ca "acţiune", "intenţie", "voinţă liberă", "motiv", "raţiune", voluntar" etc?

4) Ar putea fi oare justificate în vreun fel, ar putea fi dovedite drept corecte unele propoziţii morale în care apare acest termen? Suntem noi vreodată îndreptăţiţi să acceptăm o judecată morală? (Dar, repet, de aici nu decurge că filosoful ar urma să indice măcar o astfel de propoziţie morală - una singură!)

Astfel de întrebări (a căror natură este logică, epistemologică sau semantică) privesc presupoziţiile

* Pe el, sau alţi termeni, ca "bun", "just" etc.

moralităţii şi ale judecăţilor morale ale oamenilor; potrivit poziţiei metaetice, când le răspunde filosoful poate cel mult să facă ordine prin casă ori să arate că ceva nu este de folosit. Dar, în nici un caz, el nu va face două feluri de lucruri: a) nu va descrie obiceiurile şi credinţele morale ale diverselor comunităţi umane; fiindcă cercetarea (empirică a) acestora este de ordinul întâi şi e realizată de istorici, antropologi, psihologi, sociologi etc.; b) nu va formula o teorie despre ceea ce e bine şi ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie şi nu trebuie să facem (o "teorie normativă"). De pildă, el nu va încerca să susţină nici moralitatea şi nici imoralitatea pedepsei capitale, nici eutanasia şi nici sanctitatea vieţii umane. Căci atunci activitatea sa ar fi una "normativă", adică de ordinul întâi: ar privi efectiv viaţa noastră morală, nu exclusiv reflecţia asupra ei.

Abordarea metaetică a moralităţii a fost pusă în contrast cu ceea ce se cheamă "etică normativă": cu formularea unei teorii generale care să ne ajute să răspundem întrebărilor despre ceea ce e bine şi ceea ce e rău, despre ceea ce trebuie sau nu să facem, despre cum să trăim. Sigur, aşa a fost gândită în mod tradiţional filosofia morală. (Şi de aceea, într-un fel reîntoarcerea la etica normativă este o mişcare conservatoare.) Să notăm aici două lucruri: mai întâi, că etica normativă se reazemă pe o activitate de ordinul întâi, e deci filosofie primară; filosoful care preferă acest mod de a se raporta la moralitate nu susţine că nu e interesat de chestiunile de metaetică, deci de cercetarea critică a presupoziţiilor moralităţii şi ale felului nostru de a ne apleca asupra ei. El ia în seamă atari chestiuni, dar numai în măsura în care îi pare că lucrul acesta e necesar pentru a răspunde întrebărilor sale. În al doilea rând, revigorarea eticii normative s-a făcut în ultimele două decenii într-un fel caracteristic: accentul a căzut asupra cazurilor particulare

în care teoriei i s-a cerut să ofere un răspuns; cercetarea principiilor generale e subordonată acestui obiectiv prioritar.

Pentru filosoful care practică etica normativă întrebările "standard" sunt altele. De pildă: este viaţa umană sfântă, inviolabilă, sau uneori e permis să luăm viaţa cuiva? E oare posibil ca uneori (de exemplu, când e vorba de cei născuţi cu grave deficienţe sau de cei atinşi de o boală gravă care le produce dureri şi chinuri insuportabile) o viaţă să fie atât de mizeră încât să putem spune că nu merită să fie trăită? Este justificabil avortul? Este justificabilă eutanasia - fie cea voluntară, fie cea care nu e făcută la cererea pacientului? Este justificabilă sinuciderea? Dar pedeapsa cu moartea? Cum să ne raportăm la război? Este sărăcia din lume o problemă morală? De pildă, avem vreo obligaţie să ajutăm fiinţe umane în mare suferinţă, precum cele din Rwanda sau din Somalia, ori totul ţine numai de bunăvoinţa noastră? Avem obligaţii faţă de generaţiile viitoare (de exemplu, să nu distrugem mediul natural, făcându-le dificil sau chiar imposibil traiul)? Contează moral relaţiile personale, sentimentele pe care le avem faţă de ceilalţi? Iar filosoful nu crede că el trebuie numai să ridice astfel de întrebări[5], la care eventual alţii să răspundă: el admite că poate să ofere el însuşi răspunsuri - ba chiar că are obligaţia şi menirea să facă astfel.

Chiar aşa? - se poate replica, puţin neîncrezător şi puţin ironic*. Într-adevăr, în secolul nostru, pentru că, o

* Zâmbetul ironic ar putea să privească cel puţin două lucruri: sau că etica ar fi să fie în principal o disciplină normativă, sau că filosoful moral ar fi să se ocupe cu astfel de chestiuni. În cel de-al doilea caz, chiar dacă cineva ar fi dispus să admită că etica nu e doar metaetică, ar putea încă să se îndoiască de faptul că etica normativă are ca

aşa lungă perioadă, s-a retras în sine (şi a devenit în mare măsură scolastică), filosofia a ajuns tot mai izolată şi tot mai puţin relevantă sau credibilă pentru lumea largă. L-aş cita aici pe J.B. Callicott, un filosof care s-a străduit mult să respingă orientarea înspre problemele "secunde" ale disciplinei:

> Între timp, lumea în care trăim s-a schimbat într-o viteză ameţitoare. Peisajul mondial a devenit în întregime mecanizat şi saturat cu tot felul de substanţe sintetice. Populaţa umană s-a triplat în mai puţin de un secol. Sub ochii noştri se petrece un proces comparabil ca viteză şi ca mărime doar cu dispariţia dinozaurilor: într-un secol - o clipă la scara geologică a timpului - o zecime din speciile care existau atunci când umanitatea şi-a făcut apariţia pe Pământ vor fi distruse. Ştiinţele fizice şi-au aruncat privirile până la hotarul universului, la începutul timpului, la structura cea mai fină a materiei. Cele mai profunde idei cu privire la spaţiu, timp, materie şi mişcare, la natura cunoaşterii lor au fost radical

---

obiect întrebări precum cele menţionate. Fiindcă, s-ar putea argumenta, putem deosebi între chestiuni de teorie morală (precum: e imparţialitatea semnificativă - şi cum - în morală? Cere imparţialitatea să maximizăm binele? Care este idealul de persoană pe care ar trebui să-l acceptăm? Va fi afectată de această opţiune natura principiilor morale pe care le vom accepta? etc.) şi chestiuni de substanţă morală, precum cele numite. Or, etica, în calitate de disciplină filosofică, ar fi să se aplece în primul rând, dacă nu chiar numai, asupra chestiunilor de primul fel.

Aş vrea să împiedic o neînţelegere în privinţa punctului meu de vedere. Eu nu susţin că filosofia ar trebui să fie numai primară, şi nici că ea poate fi exclusiv primară. Cred că această ultimă poziţie ar fi de acelaşi gen cu cea care lasă filosofiei doar spaţiul secundar de joc. Iar ambele poziţii cred că sunt greşite, în măsura în care nu iau în serios punctul de vedere al lui Quine că nu vom putea trasa o distincţie de natură între chestiuni conceptuale şi chestiuni de fapt.

modificate. Astăzi e nevoie mai mult ca oricând ca filosofii să facă ceea ce au făcut odinioară - să redefinească imaginea asupra lumii ca răspuns la transformarea fără întoarcere a experienţei umane şi la noile informaţii şi idei care vin dinspre ştiinţe; să se întrebe în ce fel noi, fiinţele umane, ne concepem locul şi rolul în natură şi să sugereze cum aceste noi idei ar putea să ne schimbe valorile şi să reconstruiască simţul datoriei şi obligaţiei.[6]

Am să mă opresc aici asupra a două dintre consecinţele reîntoarcerii la un mod normativ de a practica filosofia morală. În primul rând, se discută adesea despre "teoriile" morale pe care le propun filosofii şi se încearcă abordarea, cu ajutorul lor, a diverselor cazuri sau situaţii morale concrete*. Aminteam mai devreme de cartea lui J. Rawls, *O teorie a dreptăţii*. Cum spune chiar titlul ei, autorul nu îşi propune numai să cerceteze critic presupoziţiile felului în care facem apel la ideea de dreptate; el formulează, în buna tradiţie a filosofiei morale - de la Platon şi Aristotel la Kant şi J. St. Mill - o **teorie** a ceea ce este dreptatea şi a felului în care ar fi să arate o societate dreaptă** . Ca orice teorie, şi aceasta trebuie să dea seamă de "fapte". Aici faptele sunt opiniile despre dreptate ale oamenilor; teoria cuprinde principii care implică anumite susţineri despre ceea ce e drept sau nu,

---

* Alţi filosofi ai moralei (anti-teoreticienii) au sugerat că această procedură **aplicativă** nu duce la rezultatele pe care le dorim; după ei, strategia filosofilor de a aborda **direct** atari cazuri sau situaţii morale ar trebui să fie alta. Voi discuta mai pe larg punctul lor de vedere în eseul dedicat ideii de practică filosofică.

** Repet, iau cartea lui Rawls ca un exemplu de strategie de acest fel; dar chiar şi în cercetarea filosofică a ideii de dreptate există multe alte puncte de vedere, teorii, care la rândul lor sunt piese de"filosofie primară". O imagine asupra cercetărilor în această direcţie e oferită de antologia *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

de pildă despre felul în care ar trebui distribuit un bun într-o societate dreaptă (venitul e un astfel de bun; e drept - şi dacă da, în ce măsură - să existe inegalităţi de venituri între membrii unei societăţi drepte?). Pe de altă parte, oamenii au propriile lor opinii în acest sens. Trebuie oare ca teoria morală să justifice ca fiind corecte toate aceste opinii, sau e posibil ca pe unele să le respingă ca incorecte? Iar atunci, le-am putea eventual respinge pe toate şi am putea susţine o teorie care implică o cu totul altă imagine asupra a ce ar fi să însemne o societate dreaptă***.?

Logic, acest lucru e posibil**** ; dar, ca mai întotdeauna, mai potrivit ar fi să existe un anume acord între teorie şi fapte. Rawls a propus în acest sens ideea unui "echilibru reflectiv" între teorie şi opiniile oamenilor. Simplu zis, e un fel de târguială între teorie şi fapte: mai las eu, mai dă tu - ori invers[7]. Adică, uneori trebuie să luăm "la bani mărunţi" opiniile noastre comune despre ce înseamnă că ceva e drept şi să vedem dacă rezistă reflecţiei critice (de pildă, dacă nu avem opinii

*** Unii filosofi s-au încumetat pe acest drum. Pesemne că cel mai vestit e Platon: cetatea lui întemeiată pe principiile dreptăţii diferea - şi diferă - mult de felul în care s-a considerat şi se consideră în mod obişnuit că arată o organizare dreaptă a societăţii. De pildă, el sugera dispariţia familiei şi abolirea proprietăţii private (cel puţin pentru un segment al societăţii); e notorie remarca sa că nu ar trebui să fie acordat tratament medical acelora care nu vor mai putea efectua o muncă utilă societăţii etc. Atari aspecte ale teoriei lui Platon au contribuit şi ele ca astăzi ea să nu fie luată aproape deloc ca o alternativă serioasă.

**** Unii filosofi admit că teoriile lor asupra a ceea ce este bine sau rău nu poate fi constrâns în nici un fel de către experienţă; dacă ceva decurge dintr-o teorie acceptabilă, atunci trebuie admis, chiar dacă e în dezacord cu ceea ce credeam înainte. Un astfel de filosof este australianul P. Singer; el e un utilitarist şi e foarte cunoscut prin lucrările sale despre statutul moral al animalelor.

contradictorii, ori dacă principii generale acceptate susţin acea opinie etc.); iar dacă ele rezistă unui astfel de test, atunci teoria trebuie să le acomodeze. Alteori însă trebuie să modificăm teoria sau felul în care o construim pentru a da seamă de atari opinii care au rezistat testului cercetării lor critice. În mare, o atare procedură nu diferă de cea pe care o foloseşte un cercetător care lucrează într-o disciplină "primară". Filosoful produce teorii despre fapte, iar teoriile sale sunt supuse controlului acestora. Filosofia e în acest sens o disciplină **empirică**.

În al doilea rând, cu instrumentele lor filosofii s-au aplecat asupra unor chestiuni foarte aplicate şi au încercat să le ofere soluţii, lucrând cot la cot cu alţi specialişti din alte domenii. De pildă, în domeniul "eticii ambientale" filosofii au abordat, între altele, chestiunea producerii de gaze acide de către diverşi agenţi industriali şi au încercat să răspundă problemei responsabilităţii morale a acestor agenţi, ca şi a stabilirii unei compensări "echitabile" a celor afectaţi, să zicem, de ploile acide; au discutat problema amplasării centralelor atomice şi moralitatea impunerii unor riscuri involuntare asupra unor segmente ale populaţiei etc. Dar discuţia nu a rămas doar la acest nivel: ploile acide, amplasarea centralelor atomice ridică probleme tehnice complicate (de pildă, reacţia aerosolilor în prezenţa luminii soarelui sau potenţialul cancerigen al emisiilor de radiaţii), probleme economice (de pildă, care sunt pagubele provocate de ploile acide?), probleme dificile de drept internaţional (cum se poate tranşa în situaţia în care emisiile de gaze dintr-o ţară afectează pădurile dintr-o alta?) etc. Filosofii s-au implicat efectiv în astfel de cercetări şi au oferit soluţii ori au criticat (adesea pe motivul că nu respectă principiile dreptăţii sau alte principii morale) soluţiile oferite de alţi specialişti. Repet: ei au lucrat cot la cot cu ecologişti, ingineri, economişti. Nu

au avut ideea că activitatea lor e într-atât de diferită de a celorlalţi încât să merite să i se acorde un loc special - fie cel de onoare, fie cel de servitoare. Ţi se întâmplă să citeşti un articol pe o astfel de temă şi să te întrebi: este filosof, este economist, este inginer cel ce pune aceste probleme? Iar dificultatea aceasta spune cel puţin două lucruri importante:

1) că filosoful face o muncă de ordinul "întâi", la fel ca şi alţi specialişti (deşi, desigur, o componentă esenţială a activităţii sale e că îşi pune şi întrebări de ordinul "doi" - deci întrebări despre presupoziţiile activităţii sale şi a celorlalţi care cercetează respectiva chestiune);

2) că alţi specialişti sunt convinşi că problemele filosofice sunt importante în cercetarea acelei chestiuni particulare (de exemplu, că în cazul ploilor acide ori al încălzirii globale[8] întrebările care vizează ideea de dreptate nu pot fi ocolite).

E aici o altă modalitate de a concepe filosofia - anume, ca o disciplină modestă - care nu cred că e obsedată de ideea că aceasta este o activitate de "cercetare critică a presupoziţiilor experienţelor umane".

Totuşi, există încă un obstacol major în calea acceptării concluziei că filosofia e de conceput şi ca o activitate de ordinul întâi, în felul în care s-a sugerat mai sus. Căci, se va zice: Filosofia (cu majusculă) e altceva; sigur, ea poate fi utilizată pentru a aborda chestiuni ca ploile acide ori amplasarea centralelor atomice. Dar acesta sunt doar **utilizări** ale Filosofiei, nu însăşi Filosofia; Filosofia ca atare (nu simplele ei folosiri) este altceva; este sau o teorie de un gen special asupra lumii (ori asupra unei felii a ei), sau o activitate specială - de cercetare critică a presupoziţiilor. De aceea, definirea ei în acest

mod nu este în nici un fel pusă sub semnul întrebării. Cred că replica aceasta este incorectă, deşi ea are temeiurile sale: presupoziţiile ei. Voi sugera mai jos că ele nu pot fi acceptate.

4. Marile exemple*

Să presupunem că, fără vreo intenţie ascunsă, cineva îl întreabă pe un filosof ce este filosofia sau cu ce se ocupă un filosof. Ce i-ar răspunde el? E adevărat că atunci când se pun astfel de întrebări, cel mai şimplu - şi uneori cel mai sigur mod de a convinge - e să se dea exemple de oameni care se ocupă cu respectiva disciplină, ori exemple de probleme abordate, ori exemple de activităţi sau de lucrări în acel domeniu. Dacă acum vreo şase ani cineva ar fi întrebat: ce este acela un finanţist? - probabil că ar fi înţeles uşor despre ce e vorba dacă i s-ar fi răspuns: iată, Theodor Stolojan e un finanţist. Uită-te la el cum spune că statul nu are bani pentru nici unele - aceasta este o problemă cu care se ocupă finanţiştii etc. Să încercăm la fel şi cu filosofia. Putem da exemple de filosofi: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Wittgenstein, C. Noica; la fel, putem da exemple de opere filosofice: *Republica*, *Metafizica*, *Discursul asupra metodei*, *Critica raţiunii pure* etc. Dacă persoana respectivă a auzit despre acei oameni sau despre acele lucrări, atunci va înţelege cam ce e filosofia, cam cu ce se ocupă filosofii (... şi cam ce ar fi să se aleagă de fiica sau feciorul care vrea să devină studentă sau student la Facultatea de Filosofie).

---

* În această secţiune nu fac decât să sugerez o perspectivă de a privi lucrurile; ceva mai pe larg ea este discutată în eseul *Despre autoritate în materie de filosofie*.

Procedura aceasta nu este, evident, greşită. Căci cine s-ar putea îndoi cu bune temeiuri că acei oameni au fost filosofi, ori că lucrări ca cele menţionate sunt într-adevăr lucrări de filosofie? Dar ea trage un văl - sau chiar **două văluri** - peste lucruri foarte importante; atât de importante încât nu trebuie ascunse. E ca şi cum pentru a spune cuiva ce sunt oamenii l-am invita să citească vreun dicţionar enciclopedic, să zăbovească asupra articolelor consacrate diferitelor personalităţi; iar aici de obiecei punem un al doilea văl: căci din enciclopedie recomandăm desigur articolele cele mai celebre sau cele mai interesante, după opinia noastră, şi nu acordăm atenţie "masei" acestora.

Repet, nu e greşit să dăm astfel de exemple. Însă mă îndoiesc că ele sunt **singurele** reprezentative pentru ce fac filosofii. Dacă îl întrebi pe un fizician cu ce se ocupă confraţii săi, el nu îţi va indica numai cărţile, articolele pentru care s-a primit premiul Nobel; mai curând te va duce în laborator sau îţi va pune în braţe un vraf de reviste mai noi. Şi în filosofie cred că ar trebui să aruncăm o privire spre marea masă a producţiilor filosofice: cele răspândite în reviste ori volume colective, mai nou în preprinturi sau chiar în materiale care circulă prin poşta electronică*.

Republica, *Metafizica* sau *Discursul asupra metodei* cuprind "marile teme" ale filosofiei; în contrast, un articol dintr-o revistă se apleacă adesea asupra unei chestiuni care pare minoră: este argumentul cutare dintr-o carte (sau chiar dintr-un articol publicat ceva mai devreme în aceeaşi revistă) corect? Cutare grup de filosofi cercetează

* Accentuez că această comparaţie nu trebuie dusă până într-acolo încât să susţinem că marile opere ale filosofiei sunt precum tratatele ori manualele de pe care se realizează instruirea într-o ştiinţă matură precum fizica. Aceste opere nu sunt manuale (deşi ele funcţionează în mare măsură astfel).

o problemă; este de susţinut o anume ipoteză în contextul programului lor? Chiar când e avută în vedere una dintre "marile teme", de obicei accentul cade pe un fragment al ei; pe unul dintre argumentele care duc la o (binecunoscută) concluzie, sau chiar doar pe unul din paşii lui. Contribuţiile celor mai mulţi filosofi sunt **locale**; ele vizează doar unele probleme şi se desfăşoară sub supoziţii bine precizate**.

Prin veacul trecut, era la modă în Germania ca fiecare profesor de filosofie de la universitate să-şi formuleze propriul sistem. "Îmi fac sistemul şi apoi mă însor" - strategia aceasta era dintre cele mai obişnuite. Era (şi pare-se că este încă) obsesia marilor teme: dacă opere

** Punctul de vedere pe care îl susţin are şi o altă consecinţă, poate ceva mai îndepărtată (şi de aceea nu mai voi opri aici asupra ei) dar neîndoielnic foarte importantă. Ea priveşte faptul că o temă filosofică "mare" sau un filosof "mare" e astfel nu în sine, nu în virtutea unor caracteristici intrinseci, ci ca un construct cultural. La fel cum, de altfel, sunt realizările ştiinţifice ale unor cercetători care lucrează într-o anumită paradigmă ştiinţifică, în calitate de membri ai unor comunităţi ştiinţifice.

Că lucrurile stau astfel trebuie de bună seamă să fie dovedit. Dar exemple mai mult sau mai puţin directe că susţinerea e corectă se pot găsi în multe locuri. Nu avem, de pildă, decât să luăm cărţi de istorie a filosofiei anglo-americane. Va fi instructiv să comparăm lista autorilor discutaţi şi consideraţi ca importanţi: lista filosofilor numiţi ca importanţi (dintre cei care au activat până să zicem în 1960) într-o astfel de lucrare din anii '60 va fi diferită de cea dintr-o lucrare din anii '80, ca să nu mai vorbim de una din ultimii ani. Situaţia pe care o am în vedere nu e în nici un caz una în care diverşi autori sunt descoperiţi sau reabilitaţi (cum s-a întâmplat cu atâţi autori în ţările foste socialiste în anii ce au urmat unor "obsedante decenii"). Căci eu nu am în vedere o valoare sau o semnificaţie filosofică "obiectivă" a operei acestor autori; chestiunea, chiar dacă ar avea un răspuns univoc, îmi pare irelevantă în acest context. Eu vreau doar să sugerez că faptul de a atribui valoare acestor opere e în mod esenţial un construct cultural.

paradigmatice pentru filosofie sunt unele ca cele invocate mai sus, atunci trebuie să încerci să faci ceva de acelaşi tip. Acesta este punctul de vedere pe care l-aş boteza **categorial**: să distilezi din masa experienţelor umane pe cele fundamentale, pe cele care "merită" să intre sub lupa filosofului. Căci, de pildă, a găti sau a creşte un prunc nu sunt experienţe demne să fie discutate într-un tratat de filosofie. Avem, în lucrări ca *Republica*, *Metafizica* etc., exemple clare de teme cu adevărat filosofice; iar cele pe care le cercetăm ar trebui să fie la fel.

Cel de-al doilea văl de care vorbeam se iveşte în felul următor: *Republica*, *Metafizica* sau *Discursul asupra metodei* sunt opere filosofice paradigmatice fiindcă, se argumentează, în ele sunt cercetate presupoziţiile ultime, fundamentale ale experienţelor umane semnificative (ale tuturor experienţelor umane semnificative). Filosoful se ocupă cu astfel de presupoziţii. Ele nu sunt oarecari, adică situate la un nivel oarecare într-o ierarhie a presupoziţiilor: şi nu sunt astfel fiindcă stau la ultimul nivel; ele nu mai depind de altele - sunt de sine stătătoare. În Evul Mediu, logicienii deosebeau între două feluri de expresii: unele "categorematice" şi altele "sincategorematice"[9]. Cele din urmă nu au un sens de sine stătător: rostul lor e mai degrabă acela de a lega expresiile categorematice între ele. Categorematice sunt, de pildă, expresii precum "om", "animal", "substanţă", "spaţiu", "timp" etc.; sincategorematice sunt "este", "nu", "toţi" etc. Presupoziţiile cu care are de-a face filosoful nu îşi trag forţa, semnificaţia din altele, mai adânci; ele funcţionează **categorematic**.

Dar atunci exemplele pe care le-am dat în secţiunea anterioară nu ţin de acest mod categorematic de a privi filosofia. Fiindcă de bună seamă presupoziţiile privitoare la ideea de dreptate atunci când cercetăm chestiuni ca incidenţa ploilor acide ori siguranţa centra-

lelor nucleare nu sunt ultime, fundamentale, prime etc. Şi atunci? Două posibilităţi se ivesc: sau atari exemple de a face filosofie nu sunt dintre cele mai fericite; sau ceva nu e în regulă cu perspectiva de tip categorematic asupra activităţii filosofice. În ce mă priveşte, înclin spre cea de-a doua. Motive am mai multe. Dacă cele zise în secţiunile anterioare sunt cât de cât acceptate, atunci cercetarea filosofică a incidenţei ploilor acide sau a amplasării centralelor nucleare are o anume legitimitate. Apoi, cea de-a doua posibilitate îmi pare mai aproape de practica actuală (cel puţin) a marii majorităţi a celor care se cuprind în lumea filosoficească. Nu îi exclude din ea; dimpotrivă, sugerează îndreptăţirea şi relevanţa pentru disciplină a ceea ce fac ei în mod obişnuit. În sfârşit, am un motiv oarecum egoist: acela de a justifica drept filosofice şi activităţile sau temele cu care m-am ocupat; de pildă, tema pe larg discutată mai jos a încălzirii globale.

Filosofia, s-ar zice, apare într-o postură **domestică**. şi aceasta în două sensuri: 1) prin modul în care e produsă; şi 2) prin conţinutul ei. Ea este îmblânzită. Evocând o distincţie celebră din filosofia ştiinţei (care îl desparte pe K.R. Popper de Th. Kuhn) am avea aici nu o filosofie eeroică, ci una normală: anume, o cercetare filosofică curentă, bazată pe consensul dintre cercetători, în care scopul pe care şi-l propune cineva e să abordeze o problemă sprijinindu-se pe un ansamblu de premise acceptate reciproc ce cei care aderă la aceeaşi paradigmă filosofică - dar nu neapărat o raportare la acel gen de cercetare filosofică prin care se iese din cadrele (mai mult sau mai puţin) general acceptate şi, până la urmă, se subminează bazele consensului existent. Filosofia domestică nu are sălbăticia extraordinarului, a ieşitului din comun, a eroicului. Pe de altă parte, ea este domestică prin temele pe care şi le propune. Nu teme mari, pe care

le putem aborda doar îmbrăcaţi în haină de gală; mai degrabă, temele filosofiei domestice sunt cele care răsar în zilele obişnuite de lucru; în al doilea rând, pare potrivit să le cercetăm purtând pe noi hainele de lucru: un şorţ (precum orice meseriaş), un sacou sau o jachetă* (şi, eventual, aflându-se în biroul, bucătăria, atelierul ori grădina de acasă).

Începusem acest eseu amintind o remarcă a fiului meu: "Văd chiar şi numai cu ce te ocupi tu şi mi-e de ajuns." Nu am vrut să sugerez, în mod voalat, că ce fac eu este important sau că merită să fie luat ca exemplu. Intenţia a fost alta: cum sper că se observă din cele spuse până acum, am încercat doar să atrag atenţia că, atunci când vorbim despre filosofie, ar trebui să-i băgăm în seamă şi pe truditorii de fiecare zi într-ale acesteia, nu doar pe "marii pontifi" care oficiază în zilele de sărbătoare. Prin cei din urmă onorăm filosofia. Prin cei dintâi îi asigurăm demnitatea.

---

* Aş vrea să atrag aici atenţia asupra unei distincţii foarte importante: eu nu susţin înlocuirea filosofiei eroice - a celei în haine de gală - cu filosofia domestică - normală şi cu şorţul de lucru în faţă. Vreau ceva mult mai puţin, anume să încerc să conving că şi cel de-al doilea fel de a o gândi are drept de existenţă.

DESPRE AUTORITATE ÎN MATERIE DE FILOSOFIE

Eseul ce urmează are două părţi: în prima mă raportez critic la ceea ce consider că este, în mare măsură, felul comun de a privi ideea de autoritate în materie de filosofie şi încerc să ofer o alternativă. Cum nicicând nu s-a dus lipsă de etichete, nici eu n-am să fiu mai prejos: pe de o parte critic o perspectivă asupra autorităţii în filosofie pe care o botez "categorială şi categorematică", iar pe de altă parte sugerez o perspectivă diferită, "sincategorematică şi locală". În a doua parte a eseului iau distanţă şi faţă de această propunere şi, deşi cu oarecare regret, mă despart de ea. Fac însă acest lucru în speranţa că totuşi ideea fundamentală a primei părţi nu e în acest chip trădată.

Ţin minte cum, pe vremea când eram student, ne amuzam când profesorul de epistemologie ne povestea că - pe la începutul veacului al XIX-lea - o mare parte din producţia ştiinţifică avea forma unor sobre comunicări cum că experimentul făcut sau ipoteza avansată nu a dus la nimic concludent. Pesemne că azi comunicările de acest gen sunt mult mai răspândite. Aş fi aşadar în rând cu lumea de-aş zice că şi încercarea mea nu a dus mai nicăieri.

Numai că filosofii care au practicat un atare gen de cercetări - şi au făcut-o încă din antichitate - au avut grijă să se imunizeze la critici. Şi-au zis sceptici, iar

ofertele lor negative au fost pe dată însemnate ca inerente unui chip închegat de a gândi. Poziţia pe care mă voi aşeza în cele din urmă nu va fi însă sceptică. Cum o voi elabora, în năzuinţa că nu va cădea în grupul celor sceptice, mi-e greu să sugerez acum; dar, chiar dacă nu voi mai reveni asupra acestei chestiuni, aş dori ca ea să fie reţinută.

Voi începe prin a evidenţia şi respinge două teze privitoare la ideea de autoritate în tărâmul filosofiei. Nu susţin, de bună seamă, afirmaţia mai tare că cele două teze sunt de întâlnit în exact această formă în lucrările filosofice sau în discuţiile pe această temă dintre filosofi[10]. Dar nu aş vrea să cad nici în extrema cealaltă şi să conced că mă voi lupta doar cu un adversar de paie. Impresia mea este că, mai mult sau mai puţin explicit, ele sunt deseori admise de filosofi. Dacă însă aş încerca să dovedesc, cât de cât, că lucrurile stau într-adevăr astfel, ar trebui să părăsesc de pe acum drumul pe care vreau să-l urmez; şi nimeni nu poate garanta că n-ar urma să mă îndepărtez tot mai mult de el, până când eseul acesta ar ajunge atât de îmbâcsit încât orice om cu bun simţ l-ar abandona imediat. (Deşi, pe de altă parte, ar împlini o trăsătură adesea conferită (şi mai adeseori reproşată) filosofilor: că, de faci greşeala să-i întrebi ceva, la sfârşit nu mai ştii ce i-ai întrebat.)

1. Puţină analiză conceptuală

1.1. Preliminarii logice

Voi începe cu câteva chestiuni de natură logică. Rog cititorul să nu se sperie: n-am să încerc să fac formalizări şi să folosesc un jargon prea tehnic. Va fi vorba, mai degrabă, de ceea ce se cheamă **analiză logică a conceptelor**. Ba,

mai mult, aici nu va fi decât primul pas - acela în care încerci să lămureşti chestiuni de bază privind felul în care vei folosi un cuvânt. De pildă, să presupunem că doresc să discut despre dreptate. Unul dintre primele lucruri pe care s-ar cuveni să le fac e acela de a indica felul cum vreau să abordez problema. Căci, dintru început, e limpede că atunci când zic că ceva e drept, eu pot să fac aşa ceva în multiple feluri: pot zice că un om e drept, ori că o faptă a lui e dreaptă, ori că am procedat drept în felul în care am împărţit bucata aceasta de tort între doi copii, ori că instituţiile sociale de bază ale unei societăţi sunt drepte etc. Analiza logică a conceptului de dreptate cuprinde, ca un pas esenţial, distingerea între aceste feluri de a folosi cuvântul "dreptate". Şi e nevoie să se facă aşa, fiindcă încă nu avem nici o garanţie că, în toate aceste chipuri de a-l folosi, cuvântul va fi luat cu acelaşi înţeles. Cam acelaşi lucru voi încerca acum şi raportându-mă la conceptul de autoritate.

"Autoritatea" exprimă o relaţie. Adică, nu are sens să spunem: **x** este o autoritate (oricine sau orice ar fi acel **x**); ar fi fără sens, ar fi chiar - gramatical vorbind - o formulare greşită. Căci corect e să zicem ceva de forma: **x** este o autoritate pentru **y**. Prin urmare, autoritatea e o relaţie între două entităţi - tot aşa cum a fi mai mare e o relaţie între două lucruri; fiindcă nu poţi zice: **x** este mai mare, ci **x** este mai mare decât **y**. S-ar putea susţine că problema noastră este de fapt chiar mai complicată, fiindcă în relaţia de autoritate ar trebui să punem deodată trei elemente (tot aşa cum zicem: **x** a împrumutat **y** de la **z**), deci că ar fi corect să spunem: **x** este o autoritate pentru **y** în domeniul **z**. Ba chiar am putea sta şi mai rău, dacă ţinem cont că cineva care se întâmplă să fie autoritate pentru cineva într-un domeniu la un moment dat încetează să mai fie astfel într-o anume zi (tot aşa cum şi o

carte o restitui la un moment dat). Dar, spre a nu face lucrurile şi mai dificile, las la o parte aceste posibile complicări*; în continuare, aşadar, voi lua autoritatea ca o relaţie între doar două elemente.

Abia acum se nasc însă problemele mai delicate. Să presupunem că **a** este unul dintre acei **x**, iar **b** e unul din acei **y** despre care vorbeam. Atunci expresia "**a** este o autoritate pentru **b**" va trebui să fie o propoziţie cu sens. Or, aşa ceva e posibil numai dacă entităţile **a** şi **b** au o anumită natură. Are sens să zicem: Bohr este o autoritate pentru Heisenberg, sau: guvernul României este o autoritate pentru prefectul judeţului Buzău, dar nu şi: numărul 12 este o autoritate pentru Ionescu (tot la fel cum e greu de zis că are sens să afirmi ceva de felul: Oltul a cumpărat Luna** de la Ionescu). Şi mai are sens să zicem: M. Heidegger este o autoritate pentru R. Carnap, deşi - probabil - această afirmaţie e falsă. Se vede deci că, pentru a obţine o propoziţie cu sens din schema: **x** este o

---

* A fi tată este o relaţie între două persoane: zicem că **x** este tatăl lui **y**. Dar uneori folosim o formulă mai simplă. Spunem: iată, **x** este tată! Sigur, în felul acesta n-am reuşit miracolul de a transforma o relaţie în care se află **x** într-o proprietate a sa; n-am făcut decât să construim o expresie de forma: există un **y** astfel încât **x** este tatăl lui **y**. (Un logician va recunoaşte că aici avem o anume proprietate a lui **x**; dar el nu va susţine că proprietatea e aceeaşi cu relaţia noastră iniţială!)

Tot aşa, am putea admite că a fi autoritate e o relaţie între trei elemente, că e deci de forma: **x** e autoritate pentru **y** în domeniul **z**. Dar, am putea continua, pe noi ne va interesa relaţia dintre două dintre acestea; iar în acest scop vom proceda ca în cazul relaţiei a fi tată (vom folosi procedeul pe care logicienii îl numesc "cuantificare"). Vom zice că ne interesează relaţia: există un **z** astfel încât **x** e autoritate pentru **y** în domeniul **z**. Şi sigur că această relaţie e doar între **x** şi **y**!

Uneori acel **z** e presupus - şi din acest motiv nu mai e menţionat explicit. În cazul nostru, prin "**z**" înţelegem, desigur: **în materie de filosofie**.

** Desigur, în acest exemplu am în vedere râul Olt şi Luna de pe cer!

autoritate pentru **y**, e neapărată nevoie să precizăm ce fel de obiecte sunt cele care stau în relaţie. Cum reiese din exemplul cu prefectul Buzăului, cele două obiecte se prea poate să fie de genuri cu totul diferite; de aceea e nevoie ca natura lor să fie precizată fiecare în parte.

Putem formula explicit acest lucru; de pildă, am putea de fiecare dată să scriem: dacă **x** aparţine clasei **M** şi **y** aparţine clasei **N**, atunci **x** este o autoritate pentru **y** dacă şi numai dacă are loc cutare şi cutare lucru. Avantajul acestei strategii e următorul; se admite că există un **singur concept de autoritate**, care intervine şi când vorbim despre raportul dintre Bohr şi Heisenberg, şi despre cel dintre guvern şi prefectul Buzăului. Proprietăţile logice ale relaţiei de autoritate vor fi mereu aceleaşi, indiferent dacă dorim să cercetăm contexte ca relaţia de autoritate dintre două persoane, ori dintre două instituţii, ori dintre o persoană şi o normă morală etc. Economia de efort nu-i deloc de neglijat.

Numai că strategia aceasta are şi unele cusururi. Bunăoară, cum trebuie să alegem cele două mulţimi **M** şi **N** astfel încât relaţia de autoritate dintre elementele lor să fie una adecvată? Căci o alegere trebuie făcută, tot aşa cum alegem din ce mulţimi fac parte cumpărătorii şi lucrurile cumpărate din băcănia lui Ionescu (sigur, Oltul nu poate face parte din prima mulţime, iar Luna din a doua). În particular, avem problema care vor fi cele două mulţimi când:

1) vrem să cercetăm relaţia de autoritate morală între două persoane; sau

2) vrem să cercetăm o relaţie precum: persoana **x** admite autoritatea Scripturii; sau

3) vrem să cercetăm o relaţie de autoritate de felul: Descartes acceptă autoritatea raţiunii etc.

Aşadar, când avem în minte o relaţie particulară de autoritate - în cazul care mă interesează aici: autoritatea în materie de filosofie - e nevoie să determinăm **mai întâi** ce mulţimi **anume** pot fi luate drept **M** şi drept **N**. Or, într-o situaţie de acest gen de obicei avem două sarcini de împlinit:

> (i) să arătăm că, după alegerea pe care o vom fi făcut, propoziţiile de forma: **a** este o autoritate pentru **b** (unde **a** este un element din **M**, iar **b** un element din **N**) sunt **întotdeauna** propoziţii bine construite din punct de vedere gramatical;
>
> (ii) să arătăm că alegerea pe care o vom fi făcut recuperează în fiecare context (sau, cel puţin, în cele standard sau paradigmatice) sensul ideii de autoritate - aici, cel al autorităţii în materie de filosofie; să arătăm, deci, că alegerea e o reconstrucţie **adecvată** a ideii respective de autoritate*.

Cusurul e limpede: această strategie cere prea mult. Mai întâi, cere ca autoritatea să aibă întotdeauna aceeaşi structură, în orice context; să fie în orice tărâm am cerceta-o o relaţie cu aceleaşi proprietăţi logice. În al doilea rând, se cere ca mulţimile **M** şi **N** să fie date dinainte; trebuie să le avem construite înainte chiar de a ne pune problema dacă între două elemente ale lor se poate institui o relaţie precum cea de autoritate. Or, aici sunt cel puţin două dificultăţi.

O dată, **cum** - adică, prin ce procedee - putem să specificăm atari mulţimi? O idee ar fi cea numită "extensională": adică, să înşirăm toate elementele lor

---

* Cele două puncte amintesc de cerinţele formulate de A. Tarski (într-un context particular: cel al cercetării conceptului de adevăr) pentru ca o analiză filosofică să fie acceptabilă: (i) să fie formal corectă; (ii) să fie material adecvată.

(într-un caiet care, neîndoielnic, va trebui să ia proporţii uriaşe!). Altă procedură (cea "intensională") ar fi de a indica o proprietate pe care să o aibă toate elementele lui **M** sau ale lui **N** - şi numai ele! Numai că ne putem îndoi cu bune temeiuri că am reuşi într-o astfel de întreprindere. Mai rezonabilă ar fi procedura aşa-zisă a "cazurilor paradigmatice": potrivit ei, e de ajuns să arătăm (cu degetul sau poate în alte moduri mai "civilizate") **unele** dintre elementele celor două mulţimi, pe care le indicăm pe motive despre care putem dovedi că sunt serioase, şi apoi să arătăm că **acestea** împlinesc în felul dezvăluit de analiza noastră rolurile elementelor celor două mulţimi. Căci, de pildă, dacă vrem să vorbim de autoritatea pe care o exercită cineva în chestiuni de ştiinţă nu-i nevoie să ne gândim la toate cazurile posibile (cum am putea oare?), ci doar la unele pe care noi le luăm ca reprezentative (şi sperăm că şi interlocutorii noştri ar fi de acord cu alegerile noastre): să zicem, ne-am gândi la relaţia dintre Bohr şi Heisenberg. Cred că această a treia procedură este acceptabilă - iar în continuare mă voi baza pe ea atunci când va fi nevoie să mă raportez la mulţimi precum **M** ori **N.**

Strategia noastră păcătuieşte acum într-un alt loc: dacă mulţimile **M** şi **N** sunt luate ca date înainte de a începe să cercetăm relaţia de autoritate între elementele lor, ne putem minuna: oare de ce le-am construit* ? Ce motive aveam? Fiindcă, de bună seamă, noi nu construim, din obiectele lumii acesteia**, toate mulţimile posibile de obiecte; oricum, să vrem şi tot nu am reuşi în mod efectiv.

---

* Aici e un alt pericol: să nu venim, pe uşa din spate, cu opiniile noastre preconcepute despre ce ar fi să fie un membru paradigmatic al unei mulţimi ca **M** sau **N**. Am discutat ceva mai pe larg această chestiune în eseul *Filosofia: între modestie şi umilinţă*.

** În ce mă priveşte, nu cred că suntem limitaţi nici măcar la aceste obiecte: luăm în seamă adeseori şi obiecte care sunt "doar" posibile.

Atunci, dacă presupunem că cele două mulţimi ne sunt date nu am făcut decât să amânăm problema: căci nu am arătat cum sunt ele date, ce face ca anumite entităţi să stea împreună pentru a forma tocmai mulţimile **M** şi **N**.

O a doua strategie e următoarea: să lăsăm în seama unor spirite mai alese preocuparea pentru generalitatea demersului; mai modeşti, să ne oprim asupra contextelor particulare în care apare relaţia de autoritate şi să încercăm să definim o relaţie **anume** de autoritate. Vom putea admite atunci că există relaţii de autoritate în chestiuni morale, relaţii de autoritate cognitivă, birocratice, precum şi - poate - o relaţie de autoritate în materie de filosofie*** . Strategia revine la a admite că, atunci când se afirmă că:

x este o autoritate în materie de filosofie pentru **y**

restrângerea clasei de entităţi din care fac parte **x**, respectiv **y** e deja făcută prin însăşi ideea de autoritate în materie de filosofie. Mulţimile **M** şi **N** sunt luate ca date - dar **relativ la acest context**, nu la modul general (cum solicită prima strategie). De asemenea, putem presupune că cele două mulţimi sunt "definite" prin procedura "cazurilor paradigmatice"; în felul acesta, putem lăsa deoparte multe obiecţii, altminteri pertinente**** . În al doilea rând, strategia accentuează în chip mai direct

*** Probabil că ar putea să existe mai multe astfel de relaţii. Când zic că ar fi mai multe, nu înţeleg cel puţin două lucruri: 1) că ar fi relaţii între alte elemente decât cele pe care le voi avea în vedere mai jos; 2) că unele dintre raporturile de autoritate pe care eu aş tinde să le admit nu ţin, dar că, dimpotrivă, ţin altele pe care eu poate le resping. Altceva înţeleg prin putinţa de a construi o altă relaţie de autoritate. Anume: noua relaţie ar trebui

1) să aibă sens între alte **genuri** de elemente decât cele pe care admit eu;

2) să aibă alte proprietaţi logice (de pildă, să fie conexă etc.).

**** Voi reveni mai jos asupra acestei proceduri.

asupra adecvării construcţiei. Căci o expresie ca "**a** este o autoritate în materie de filosofie pentru **b**" va fi respinsă ca **fără sens** dacă **a** şi **b** nu sunt alese bine*****.

În ce mă priveşte, am dubii faţă de posibilităţile pe care le deschid ambele strategii. Dar în această primă parte a eseului meu am să mă concentrez asupra celei de-a doua, argumentând că - în măsura în care ar fi să alegem între cele două - ea s-ar cuveni să fie preferată.

1.2. Relaţia de autoritate

Vrând aşadar să cercetăm relaţia de autoritate în materie de filosofie, să vedem cum trebuie presupuse mulţimile **M** şi **N** astfel încât o expresie precum "**x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y**" să aibă sens. Să începem prin a lua câteva exemple. Ele ar vrea să fie cazuri paradigmatice; dar, după cum voi argumenta mai jos, cred că aceste exemple sunt înşelătoare. Dar ele sunt folositoare: căci indică drumul pe care să ne angajăm în investigaţia noastră. De pildă, se zice: raţiunea este o autoritate pentru Descartes; sau: simţul comun este o autoritate pentru G.E. Moore; sau: ştiinţa este o autoritate pentru A. Comte; sau: Scriptura este o autoritate pentru Thoma d'Aquino.

Îmi pare că cel mai uşor ne-am putea descurca dacă am începe investigaţia aplecându-ne asupra mulţimii **N** - deci a acelor entităţi **pentru care** ceva este o autoritate. Cel puţin trei opţiuni ni se prezintă imediat:

1) **N** este o mulţime de oameni (precum Descartes, Moore etc.); sau

2) **N** este o mulţime de argumente filosofice; sau

3) **N** este o mulţime de mulţimi de argumente

***** Potrivit primei strategii expresia era **falsă**, nu fără sens ca acum.

filosofice.

Dintre cele trei opţiuni, a doua îmi pare evident greşită. Într-adevăr, ea revine la a spune, de exemplu, că raţiunea este o autoritate pentru cutare argument al lui Descartes. Or, când ne gândim la ideea de autoritate, nu cred că vrem să o aplicăm într-atât de local. Căci astfel s-ar putea sugera că, pentru Descartes să zicem, raţiunea e o autoritate, tot aşa cum sunt şi teologia ori voinţa etc.: fiindcă am putea, desigur, să căutăm - şi poate că am chiar găsi - argumente cât de mărunte care să pară să îndreptăţească acele susţineri. Dar, intuitiv, atunci când afirmăm că raţiunea este o autoritate pentru Descartes, noi nu intenţionăm să sugerăm că vreodată, poate cu totul accidental, s-a întâmplat ca Descartes să se raporteze la raţiune ca la o autoritate. Intuitiv, afirmaţia noastră e de altă natură: noi vrem să accentuăm că o atare raportare a lui Descartes la raţiune a fost de natură sistematică şi că e relevantă pentru înţelegerea adecvată a filosofiei lui. (Sau, cel puţin, acestea sunt intuiţiile mele.)

Dar nici prima opţiune nu cred că e foarte atrăgătoare. În fond, când discutăm o problemă filosofică, argumentele noastre în general nu sunt **ad hominem.** Dar dacă vrem să zicem că acel cineva pentru care un anume **x** e autoritate este, să zicem, Kant, atunci ar trebui să ne intereseze multe alte aspecte alte vieţii (şi chiar operei lui) care, totuşi, ne apar ca irelevante. Iar chiar dacă am replica, zicând că autoritatea lui Kant care e în discuţie este cea în materie de **filosofie**, încă nu am depăşi dificultăţile; ba, dimpotrivă, ele s-ar înmulţi. Fiindcă ar trebui să luăm în discuţie întotdeauna întregi corpusuri filosofice. Ar fi fără sens să ne întrebăm care e autoritatea care prezidează în **acest** context particular: întotdeauna unitatea de referinţă ar trebui să fie uriaşă - întreaga operă

a unui autor (deşi, aproape sigur, ar trebui adeseori să depăşim şi acest cadru: ar trebui să căutăm unităţi de semnificaţie încă mai mari, de pildă cele care vor viza direcţia de gândire căreia îi aparţine acel filosof etc.). Deci, obiecţia e acum următoarea: cercetarea relaţiei de autoritate ar deveni atât de grea, încât mai bine ne-am lăsa păgubaşi; ar fi izgonită din practica filosofică normală.

Să acceptăm deci cea de-a treia opţiune; să admitem prin urmare că acel ceva pentru care - să zicem **încă**! - raţiunea, simţul comun, ştiinţa ori Scriptura sunt autoritate este o colecţie de argumente. Sigur, un punct de vedere nu este încă îndreptăţit dacă cele concurente au fost găsite necorespunzătoare sau cel puţin s-a pretins că sunt astfel; mai trebuie să se aducă şi argumente pentru acel punct de vedere. Aici însă avem două posibilităţi: una directă - anume, producând explicit şi imediat argumente de felul cerut - şi una indirectă - propunând o construcţie şi sugerând că aceasta ţine (pe temeiuri independente de cele legate direct de acel punct de vedere). Aici voi urma cea de-a doua cale; altfel zis, cât de satisfăcătoare e alegerea va fi în mod pozitiv accentuat de măsura în care perspectiva ce va fi propusă va fi acceptabilă*.

Cu aceasta, să trecem la mulţimea **M** - a acelor entităţi care sunt autoritate pentru (acum afirmaţia e precisă) o colecţie ori alta de argumente filosofice. Am zis

---

* Se poate susţine că, într-un fel, această a treia opţiune ar putea să fie redusă la prima, dacă am admite că - cel puţin în unele cazuri interesante - s-ar putea găsi proceduri prin care să traducem orice afirmaţii despre relaţia de autoritate pe care o sugerez aici în afirmaţii (probabil mai complexe) potrivit cărora acel ceva pentru care un **x** e autoritate este o persoană (Descartes, Moore, Thoma etc.). În principiu, nu am ce reproşa acestei sugestii, în afară doar de faptul că, de departe privind-o, seamănă cu un argument care ia ca premisă ignoranţa. (E de forma: dacă nu ştim că acest lucru poate ne va folosi vreodată, atunci **trebuie** să-l păstrăm în pod şi e **greşit** să-l aruncăm.)

până acum că autorităţi (deci elemente din această colecţie) sunt raţiunea, simţul comun, ştiinţa etc. Dar în ce sens sunt ele autoritate pentru o anume colecţie de argumente filosofice? Avem la dispoziţie şi de astă dată mai multe alternative. Astfel, am putea lua pe **M** ca o colecţie de:

1) entităţi abstracte: ştiinţa, raţiunea, simţul comun etc.; sau

2) mulţimi de principii, conjecturi, ipoteze, teorii etc; sau

3) mulţime de activităţi, comportamente etc. (de pildă felul cum lucrează, cum discută, cum corespondează, cum se raportează la ideile formulate de alţii etc. filosofii dintr-o anumită şcoală ori orientare - în chip analog felului în care procedează, să zicem, oamenii de ştiinţă care lucrează într-o anumită paradigmă) etc.

Prima opţiune îmi pare cel mai greu de acceptat. Motivul principal e foarte simplu: când accepţi să vorbeşti despre anumite entităţi, presupui că ai motive să le accepţi ca **entităţi**. În limbaj filosofic, aceasta revine la a spune că ai "criterii de identitate" pentru acele entităţi; poţi, adică, să spui când una diferă de alta şi când ai întâlnit-o în peregrinările tale. Într-adevăr, nu mi-e clar, pe de o parte, cum am putea spune că ceva este **raţiunea** şi că diferă de orice altceva; iar pe de altă parte (am în vedere în principal cazul raţiunii şi al ştiinţei) nu văd cum o astfel de opţiune ar putea da seamă de schimbarea standardelor de acceptare a ceva ca autoritate, ori de schimbarea unei autorităţi cu o alta.

La rândul ei, cea de-a treia opţiune îmi pare că face un pic prea multe concesii aspectelor "pragmatice" ale filosofiei. Obiecţia obişnuită aici e aceea că nu e sigur dacă susţinerile despre mulţimi de principii, conjecturi, teorii etc. pot fi traduse - dar fără a trăda - în termeni

pragmatici, comportamentali. Cu aceasta, îmi rămâne la dispoziţie cea de-a doua opţiune (aici ar trebui să reiau motivarea schiţată mai sus a admiterii unei opţiuni!).

Aşadar, accept că atunci când zicem că **x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y**, de fapt susţinem ceva de felul:

> **Mulţimea X de principii, conjecturi, teorii etc. este o autoritate pentru mulţimea Y de argumente filosofice.**

Nu mă amăgesc cu ideea că am convins în alegerea mea; de altfel, nici nu e aici locul să argumentez mai pe larg în favoarea acestor preferinţe. Mai există însă şi un alt motiv pentru care nu am insistat în acest sens. Cum se va vedea mai jos, alegerile făcute nu sunt **esenţiale** pentru ce va urma: ele au fost făcute în primul rând pentru a face ca expunerea ideilor de mai jos să dobândească o structură logică acceptabilă, să nu se transforme într-o sperietoare ezoterică.

2. Două perspective

2.1. Perspectiva categorematică şi categorială

Cum ziceam la începutul acestui eseu, îmi pare că există o perspectivă larg împărtăşită despre ideea de autoritate în materie de filosofie. Mai întâi voi încerca să o schiţez. În secţiunea următoare voi argumenta împotriva ei. Sugestia mea este că această perspectivă se întemeiază pe două teze: teza **categorială** - prin care este vizată mulţimea **N** - şi teza **categorematică** - prin care este vizată mulţimea **M.**

I. **Teza categorială**. Am văzut că acei ceva pentru care există o autoritate în materie de filosofie sunt mulţimi de argumente filosofice. Teza categorială răsare odată ce se pun anumite contrângeri suplimentare asupra acestor

mulţimi. Cei ce o susţin vor cerceta drept cazuri exemplare de manifestare a relaţiei de autoritate în materie de filosofie probleme de felul: care sunt autorităţile care prezidează atunci când ne raportăm la filosofii precum cele ale lui Descartes, Moore, Comte ori Thoma? Sau: care e autoritatea care se zăreşte în spatele confruntărilor dintre poziţiile realiste şi cele fenomenaliste? etc. E vorba mereu de marile teme ale filosofiei, de marile dispute, de marii filosofi, de marile soluţii.

Din exemple precum acestea putem să ne gândim cu uşurinţă la genul de elemente care pentru susţinătorii tezei categoriale ar exprima alegeri corecte de argumente pentru care se potriveşte - în chip paradigmatic - să aducem în discuţie ideea de autoritate în materie de filosofie: de pildă, ar fi argumentele lui Kant privitoare la deducţia categoriilor, ale lui Descartes privitoare la **cogito**, ale lui Moore privitoare la respingerea idealismului etc. Pe aceeaşi cale, pentru un filosof adept al tezei categoriale realizări exemplare - la care merită să ne raportăm când cercetăm relaţia noastră de autoritate - sunt lucrări precum *Discursul asupra metodei*, *Critica raţiunii pure* etc.

II. **Teza categorematică**. Aceasta este, relativ la mulţimea **M**, pandantul celei categoriale. Când am avut în vedere exemple de elemente ale lui **N** şi ne-am îndreptat apoi spre mulţimea **M**, gândul ne-a zburat imediat către lucruri precum raţiunea, simţul comun, ştiinţa etc. şi le-am luat ca demne de considerat fiindcă sunt entităţi ultime, fundamentale la care se poate apela; or, nu astfel se defineşte abordarea de gen filosofic? Dacă deci am fi încercat să gândim altfel elementele lui **M**, atunci am fi fost expuşi suspiciunii că nu ne raportăm la contexte cu adevărat relevante filosofic şi că, deci, întreprinderea noastră n-ar avea cine ştie ce pertinenţă în înţelegerea

naturii ideii de autoritate în materie de filosofie.

Am să încep prin a arăta de ce nu sunt de acord cu acest fel de a pune problema, deci cu cerinţa ca investigaţia să facă orice pentru a atinge hotarele fundamentelor ultime. Ideea fundamentului ultim poate fi concepută în mai multe chipuri:

1) **Strategia ierarhiei**. Să presupunem că astăzi am citit un articol al lui W. Stegmüller în care acesta argumenta că teoriile ştiinţifice incomensurabile sunt totuşi intertraductibile. Să presupunem mai departe că eu nu sunt de acord cu acest argument şi că mă străduiesc să-l resping. Dar, pentru a arăta că argumentul nu ţine, de bună seamă că nu voi începe prin a zice, de pildă, că perspectiva filosofică generală realistă în care se situează Stegmüller nu e corectă şi că, într-o perspectivă diferită - bunăoară dintr-una fenomenalistă - argumentele lui ar cădea. (Aici simplific lucrurile: nu e limpede dacă perspectiva lui Stegmüller e realistă, în sensul obişnuit în care se foloseşte acest cuvânt în filosofia actuală a ştiinţei. Dar mai uşor de acceptat e că filosoful german nu e fenomenalist - iar lucrul acesta e suficent în contextul de faţă.)

Mai degrabă cred că aş proceda astfel: aş izola cât se poate de mult argumentul în cauză şi aş încerca să-l combat - dar admiţând, odată cu Stegmüller, în ce constă, să spunem, ideea de reducere între teorii. Sigur că, dacă pe parcursul cercetării aş ajunge la concluzia că şi alte susţineri ale lui Stegmüller nu mă atrag, aş putea să continui. Aş putea, de pildă, să resping (nu contează acum pe ce motive m-aş baza) abordarea ideii de reducere între teorii; însă, făcând lucrul acesta, aş putea să admit încă ideile de bază ale structuralismului epistemologic, în care se încadrează concepţia lui Stegmüller. Dar aş putea să merg mai departe, să mai urc o scară sau să mai cobor

una (potrivit metaforei preferate: demersul filsofic e fie o înălţare spre culmile eterice, fie o coborâre în profunzimile altminteri insondabile): aş putea deci să le resping şi pe acestea; însă şi acum aş mai putea să păstrez ceva din matca filosofiei ştiinţei aflate în tradiţia lui R. Carnap; şi aşa mai departe.

Probabil că, la un moment dat în stadiile acestui proces de cercetare, ideea de raţiune va veni şi ea în discuţie. Or, susţinerea adeptului tezei categorematice e că ea nu va intra în horă la un moment oarecare, ci la unul privilegiat - anume, la cel care vizează ultimul criteriu, autoritatea absolută la care se vor raporta **toate** argumentele noastre* .

Nu e greu de văzut că această strategie ierarhică duce la dificultăţi. Cea mai gravă îmi pare următoarea: sau raţiunea e situată la nivelul ultim al ierarhiei (cum ziceam, fie cel mai de sus, fie cel mai de jos) - dar atunci nu mai putem face şi o critică raţională a raţiunii înseşi, fiindcă nu ne rămâne decât să aplicăm **celorlalte** nivele criteriile raţiunii. Dar aceste criterii nu pot fi aplicate raţiunii înseşi. Sau, pe de altă parte, admitem că nu există un ultim nivel; dar atunci - consolându-ne cu oroarea regresului la nesfârşit - vom avea la dispoziţie o critică a raţiunii, dar nu şi o critică **raţională** a ei[11]. "Din această dilemă nu puteţi ieşi!"

2) **Strategia tractariană**. O cale simplă de a ieşi din coarnele dilemei e următoarea: să se admită ierarhia, dar

---

* Aici de bună seama că exagerez: dacă cineva va dori să argumenteze că raţiunea se poate defini ca o construcţie socială, atunci ea nu va mai funcţiona precum s-a sugerat. Însă în acest caz am ieşi dintr-o tradiţie de gândire filsofică - şi ideea de a cerceta autoritatea în materie de filosofie ar fi sau lipsită de conţinut, sau ar fi complicată mai mult decât e nevoie (sau, poate, am fi astfel trimişi la o altă strategie de a privi problema fundamentelor ultime - cea de-a treia, a "circularităţii").

să se respingă sugestia că şi raţiunea s-ar afla situată undeva în această ierarhie (oriunde i-am gândi locul - sigur, acesta ar fi neapărat cel de onoare!). Potrivit acestei strategii, raţiunea ar avea un cu totul alt caracter: ea nu ar fi în ierarhie, ci ar fi o condiţie generală de construire a acelei ierarhii (şi tocmai din acest motiv nu ar avea cum să se găsească în ea).

Ideea unor strategii de acest fel s-a răspândit plecându-se de la cartea lui L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus*[12]. Să ne gândim, bunăoară, la raportul dintre ochi şi câmpul vizual: "în realitate", spune Wittgenstein, "nimeni nu-şi vede ochiul. Şi nimic nu ne permite **în câmpul vizual** să conchidem că el e văzut de un ochi" (propoziţia 5.633)[13]. Ochiul nu aparţine deci câmpului vizual, ci este o limită a acestuia. Tot aşa, "subiectul nu aparţine lumii, ci este o limită a lumii" (5.632).

Aici este o distincţie wittgensteiniană fundamentală: cea dintre **a spune** şi **a arăta**[14]: putem "spune" ce este în lume, dar limita lumii nu poate fi decât "arătată". Limita este, aşadar, inefabilă. Distincţia se poate aplica şi în contextul care ne interesează. Anume, vom zice că fiecare element al ierarhiei este subiect al criticii realizate la un nivel mai "înalt" (sau mai "profund"). Dar raţiunea nu este în ierarhie, nu e la un anume nivel: ea e o limită a ierarhiei. Nu are deci sens să întrebăm dacă raţiunea însăşi poate fi fundamentată în vreun anume mod. Căci o atare întrebare are o presupoziţie care nu e împlinită: aceea că raţiunea ar fi ea însăşi un element în ierarhie, că şi ea ar fi, într-un fel, subiect al criticii raţionale. Nu putem vorbi despre raţiune: putem doar să o arătăm.

După opinia mea, strategia tractariană este extrem de interesantă şi de promiţătoare (şi, aplicată în diverse

contexte, a dus la rezultate uneori iluminatoare*). Ea are cel puţin două consecinţe remarcabile. Mai întâi, în contra tezei categorematice, raţiunea ori o altă atare instanţă "ultimă" nu mai e văzută ca o limită a procesului de fundamentare; ea nu mai e neapărat un **ceva** ultim. Altfel zis, această strategie nu conduce în chip necesar la înţelegerea raţiunii ca o entitate abstractă. În al doilea rând, în contra tezei categoriale, ea sugerează că ceea ce e interesant în fundare, chiar când aspectele filosofice sunt cele care ne preocupă, se petrece nu la ultimul nivel - în plus, oare, există acesta? - ci la nivelele intermediare.

Totuşi, nici această strategie nu e lipsită de dificultăţi. Ea propune distincţii ferme în logica unor concepte diferite - distincţii care încă nu sunt, ci abia trebuie justificate. Mai mult, cred că astăzi filosofii abuzează de această strategie: de prea multe ori, cum apare o dificultate, se invocă distincţia dintre a spune şi a arăta, încât să nu apară suspiciunea că invocarea ei e într-o oarecare măsură **ad hoc**, că deci e inventată special pentru a "rezolva" astfel de dificultăţi.

3) **Strategia circularităţii**. Acum vom admite că raţiunea se află la un anumit nivel între nivelele menţionate; dar ele nu sunt aşezate ierarhic. Anume, admitem că lucrurile se petrec cam în felul următor: dacă presupunem că un ceva - raţiunea, de pildă - e la un nivel, atunci vom putea mereu să găsim altul care să stea mai în fundal, să explice deci acel ceva. Dar, dacă spunem acest lucru, nu am admis deja că putem să mergem înapoi cât

---

* Mă gândesc de pildă la abordarea infinitului: în teoria mulţimilor se operează cu mai multe feluri de infinituri. Aceştia pot fi puşi în diverse ierarhii. Dar cum vorbim despre toţi? Dacă ei sunt de asemenea infinit de mulţi, unde e acest infinit al infiniturilor? Sau, s-a susţinut că, dacă avem mulţimi tot mai mari, limita lor infinită nu e în acelaşi rând cu ele etc.

de mult dorim? Nu neapărat, pentru că am putea susţine că dacă mai facem un număr de paşi în urmă ne întâlnim cu o veche cunoştinţă - cu un ceva pe care l-am cercetat la un nivel prin care am mai trecut. Prima oară, îl explicam cu ajutorul a ceva care - printr-un număr de paşi - ajunge să fie explicat de, să zicem, raţiune. Dar acum acel ceva explică raţiunea. Aceasta e procedura circulară. Ea are două avantaje. Mai întâi, nu ne constrânge să considerăm că ceva e o entitate absolută: întotdeauna mai e loc de întors. De pildă, raţiunea însăşi nu e la capătul lumii: am putea să o explicăm în termeni sociologici, antropologici etc. Apoi, strategia ne atrage iarăşi atenţia că filosoful nu trebuie să neglijeze nici un nivel (oricât de puţin însemnat ar părea el, oricât de "intermediar" ar apărea): căci nu se ştie niciodată dacă nu cumva el va deveni hotărâtor.

Necazul cu această strategie se vede cu uşurinţă: e greu să susţii că astfel ai explicat ceva. Ai zis doar vorbe, dar nu ai produs ceva nou. În plus însă, circularitatea nu e deosebit de respectabilă printre filosofi. Fiindcă ea e născătoare de situaţii deloc dezirabile. Cercurile vicioase sunt fantomele cu care e speriat orice copil într-ale filosofiei. Or, nu există proceduri sistematice să afirmi că în cazul respectiv nu se produce nimic nedorit, că deci circularitatea admisă nu antrenează şi un cerc vicios. (O altă problemă cu această strategie, întrucât apare şi în cazul celei de-a patra - vezi punctele (i) şi (ii) mai jos - va fi amintită doar în acel context.)

4) **Strategia reflexivă**. Să admitem, iarăşi, că raţiunea se găseşte în această ierarhie; dar, spre deosebire de a treia strategie, să acceptăm că ea ocupă într-adevăr nivelul ultim. Dar să continuăm, plecând de aici: acest nivel funcţionează într-un registru dublu. Anume, pe de o parte el furnizează criterii de apreciere a celorlalte nivele, iar pe de alta şi le aplică sieşi (are deci o natură

"reflexivă"). Strategia trimite imediat la un avantaj deloc neglijabil: căci critica filosofică va fi în acest caz

a) **raţională** - fiindcă se reazemă pe acest nivel ultim al ierarhiei, raţiunea; dar şi

b) **a raţiunii**, fiindcă aceleaşi criterii se aplică inclusiv nivelului ultim.

Formulată ca aici, soluţia îmi pare şi ea cu totul nesatisfăcătoare. Pentru a fi acceptabilă, consider că cel puţin două condiţii ar fi trebuit îndeplinite:

(i) să se arate pe un caz cât se poate de simplu - dar în acelaşi timp cât se poate de riguros formulat - că putem manevra necontradictoriu şi fertil o reflexivitate de acest gen;

(ii) să se arate că ceea ce am întâlnit atunci când am cercetat autoritatea în materie de filosofie e de acelaşi **gen** cu cazul iniţial; că, deci, putem spera să detectăm şi în cazul nostru proceduri precum cele pe care deja am dovedit că le putem mânui .

Or, nici una din cele două condiţii nu e satisfăcută. Cel mai simplu - şi în acelaşi timp deosebit de riguros - caz de intervenţie a reflexivităţii este în teoria mulţimilor* (la el s-ar mai putea adăuga cel al teoriei adevărului**). însă, în abordările tradiţionale în aceste cazuri ale reflexivităţii (cele care au dominat în acest secol), ea a fost nu îmblânzită, ci alungată. Azi se fac, e drept, unele încercări de a o aduce acasă; însă nu cred că progresul e îndeajuns de mare

---

* Universul tuturor mulţimilor este şi el o mulţime, şi se cuprinde deci în sine? Acesta este cel mai simplu exemplu. Dar foarte cunoscute sunt şi altele, între care cel al lui Russell, al mulţimii mulţimilor care nu se conţin pe ele însele ca element e poate cel mai intrigant (căci: se conţine sau nu se conţine ea ca element?).

** Paradoxul mincinosului e paradigmatic. Când zic: **Propoziţia pe care o spun acum este falsă**, e această propoziţie adevărată sau falsă? Dar reflexivitatea e limpede - pentru că propoziţia aceasta vorbeşte despre ea însăşi.

pentru a spune că cerinţa (i) a fost împlinită***.

Pe de altă parte însă, chiar presupunând că aceste încercări ar ajunge la un moment dat să fie încununate de succes, o muncă teribilă ar fi încă necesară pentru a arăta că analogia dintre reflexivitatea ce apare în acele cazuri şi cea care se constituie în cazul raţiunii**** este una corectă. Ne lipseşte, din păcate, o logică a filosofiei.

Eu aş fi bucuros să pot urma această a patra strategie. Ea ar prelua avantajele celor anterioare. De pildă, din prima ar prelua faptul că raţiunea ar fi **în** ierarhie, nivelul ei ar fi în rând cu celelalte nivele (deşi pe o poziţie privilegiată!). Din cea de-a doua, ar prelua faptul că raţiunea ar fi totuşi altfel decât celelalte entităţi pentru care e autoritate. Ea ar avea aşadar un statut pe care în alte lucrări l-am numit chiar "reflexiv". Din a treia, ar prelua accentul ce trebuie pus şi pe celelalte elemente, oricare ar fi locul lor. Oricât de dornic aş fi să accept un astfel de punct de vedere, din păcate nu am încă la dispoziţie uneltele pentru a-l face manevrabil. De aceea, aici voi lăsa deoparte şi această strategie.

Cum va reieşi din partea a doua a acestui eseu, mai am un motiv în acest sens. Simplu zis, problema e de

*** Chiar dacă aceasta e o problemă cu totul colaterală, nu pot să nu o menţionez, pentru a evita ideea că am confundat două lucruri cu totul deosebite. Anume: am folosit aici expresia "reflexivitate" într-un sens destul de imprecis. Paradoxul mincinosului ori cele care apar în teoria ("naivă") a mulţimilor nu sunt datorate de fapt reflexivităţii ca atare. Ea a intervenit în mai toate aceste paradoxe (nu însă în toate: expresiile cu un comportament "patologic" pot să nu fie deloc reflexive). Dar pare-se că de fapt problemele apar datorită unui alt fenomen: circularitatea. Reflexivitatea şi circularitatea pot fi precis deosebite, deşi adesea - cum am mai spus - ele se întâlnesc împreună (şi uneori trebuie un efort destul de mare pentru a le separa).

**** Şi în general în cazul cercetării relaţiei de autoritate în materie de filosofie.

fiecare dată prost pusă. Cum e aşa? - lucrul acesta voi încerca să-l sugerez abia acolo.

2.2.. Perspectiva sincategorematică şi locală

Pentru început, am să rezum cele spuse până acum în privinţa perspectivei schiţate despre autoritatea în materie de filosofie: teza categorială îi impune filosofului să stea întotdeauna îmbrăcat în haină de ceremonie. Cea categorematică justifică această cerinţă: căci îi cere filosofului să-şi închipuie că nu se ospătează decât la mesele suveranilor. Nu-i de mirare că, îmbrăcat scorţos şi crezându-se mereu în faţa mai marilor lumii, filosoful nu-şi permite să fie altfel decât serios. Ca un moşneag acru (sau, pentru feminişti: ca o babă înţepată).

Planul argumentării mele e următorul. Mai întâi, voi trasa liniile generale ale punctului de vedere (sincategorematic şi local) pe care îl accept; apoi voi formula o interpretare a lui - interpretare nesatisfăcătoare, cum va reieşi din cele ce vor urma. În sfârşit, în partea a doua a eseului (ca mărime, ea nu e la fel de extinsă ca şi prima; am separat-o însă fiindcă perspectiva de acolo e alta decât cea de dinainte) voi încerca să arăt care sunt temeiurile pentru care o perspectivă sincategorematică şi locală ar fi de preferat.

I. **Contra tezei categorematice**. În Evul Mediu, Petrus Hispanus a făcut următoarea distincţie între infinitul categorematic şi cel sincategorematic. Anume, sugera el, despre infinit putem vorbi în două feluri distincte. Pe de o parte, putem zice - în sens categorematic - că infinitul apare atunci când avem de-a face cu un obiect care e mai mare decât orice alt obiect (de felul celor considerate); pe de altă parte, putem vorbi despre infinit - acum în sens sincategorematic - susţinând că, oricât de mare ar fi un

obiect (de felul celor considerate), vom putea găsi mereu un altul mai mare decât el.

Să ne gândim, de exemplu, la aritmetică. În sens sincategorematic, zicem că mulţimea numerelor naturale e infinită, fiindcă oricât de mare ar fi un număr natural **n** pe care l-am lua, putem găsi imediat un altul şi mai mare decât el (desigur, **n+1** e astfel). Dar, în sens categorematic, a afirma că mulţimea numerelor naturale e infinită ar însemna a afirma că există un număr natural care e mai mare decât toate celelalte; or, un astfel de număr natural nu există*.

Acum, autorităţile de care am vorbit - raţiunea, ştiinţa, simţul comun etc. - au fost luate de multe ori (bunăoară, potrivit strategiei ierarhiei) în sens categorematic. Dimpotrivă, strategia tractariană era sincategorematică: ea era consistentă cu ideea că, ori de câte ori vrem să determinăm dacă un argument filosofic e acceptabil, îl raportăm la anumite standarde care, şi ele, vor putea fi apoi chestionate. Nu există un nivel ultim de raportare.

Două metafore sunt concurente aici. Cea categorematică ar fi cam aşa: există o oroare de suspendare. Filosoful nu poate locui decât cu picioarele pe pământ. El ar vrea să stea doar în case sub care simte uşor pământul. Pentru poziţia sincategorematică, metafora curge altfel: trăim, plebei ce suntem, într-o clădire uriaşă, ceva de genul construcţiilor cu sute de etaje şi întinse pe orizontală cât vezi cu ochii. Locuim la un etaj, ne facem cumpărăturile la un altul, mergem la birou undeva mai sus

* Din punct de vedere logic, chestiunea e mai complicată: de fapt nu există un număr natural "standard" cu asemenea proprietăţi. Există modele ale aritmeticii (mai precis, ale unei axiomatizări ale acestei teorii matematice, numită "aritmetica de ordinul întâi a lui Peano") în care se admite existenţa unor elemente infinite în acest sens categorematic.

sau mai jos, la piscină undeva şi mai departe, la cinematograf undeva mai sus etc. Întreaga viaţă ni se desfăşoară aici** - şi nu ne interesează, în fond, dacă există şi unde este parterul. Poate că ştim numărul exact al etajului la care locuim; dar acest lucru e important numai pentru a ne descurca mai uşor în clădire, de pildă, pentru a şti dacă trebuie să urc sau să cobor când vreau să-mi vizitez prietenii. (Aici nu e doar o lume închipuită, într-un roman science-fiction: viaţa noastră în oraşe precum, să zicem, Bucureşti, seamănă atât de mult cu cea pe care o evocă a doua metaforă. Uiţi că iarba răsare, că rândunicile vin primăvara sau pleacă toamna...)

Dacă, aşa cum am sugerat deja până acum, teza categorematică e greu de admis, poate că merită să o încercăm şi pe cea sincategorematică. Cel puţin pentru a vedea cum funcţionează: să-i dăm deci cel puţin şansa de a eşua. Atunci vom admite că standardele de apreciere a raţionalităţii unui argument vor putea fi diferite la fiecare nivel în parte. Să ne amintim exemplul cu articolul lui Stegmüller; la fiecare nivel par să existe standarde proprii; şi rar, poate chiar niciodată, vom simţi că ne izbim de ultimul nivel.

De multe ori, limita nici măcar nu ne interesează. Iar chiar dacă cineva cercetează în mod direct de pildă problema raţionalităţii ori a simţului comun, strategia sa nici acum nu este obligatoriu una categorematică. Fiindcă ceea ce face în acest caz filosoful nostru e cam de felul următor: el ia, să zicem, tema raţionalităţii ca o temă de acelaşi soi cu toate celelalte teme. Nu o priveşte (decât poate dacă orgoliul ori trufia-i sunt adânc încrustate în fire)

** Cel puţin în afara sfârşiturilor de săptămână ori în afara vacanţelor, când ieşim în natură. Dacă un adept al eticii ambientale ar fi să accepte ori nu o viaţă precum cea dintr-o clădire ca aceasta - e o altă problemă.

ca pe o temă (ori tema) **ultimă**. El nu ia raţiunea ca un nivel limită, ci îi oferă un loc (în fond oarecare) în ierarhie[c]; iar procedând aşa, poate să-i aplice anumite criterii, standarde de cercetare teoretică. El nu e pândit nici de stafia circularităţii, fiindcă - dat fiind acest mod în care el cercetează raţiunea - aceasta este **în interiorul** ierarhiei sale, e o temă în rând cu toate celelalte. Iar ca limită, ori ca situată în afara ierarhiei, raţiunea nu este ceva cu sens.

II. **Contra tezei categoriale**. Imaginea pe care ne-o formăm cel mai adesea despre genul de activitate pe care o desfăşoară filosoful are la temelia ei surse precum un curs de filosofie pe care l-am urmat ori l-am citit (fie în ultima clasă de liceu, fie la facultate) sau vreo istorie a filosofiei sau vreo antologie filosofică (precum cea editată acum mai bine de cincizeci de ani de N. Bagdasar şi colaboratorii săi, şi care a fost un instrument minunat de a face cunoştinţă cu filosofia). Numai că o asemenea imagine e prea strâmtă şi nu spune ce fac **efectiv** filosofii - de pildă astăzi. Fiindcă prea puţini dintre ei se iau la luptă în mod direct cu teme de felul celor cuprinse într-un curs ori într-o istorie generală a filosofiei. Cei care lucrează ca cercetători într-o disciplină ştiu prea bine că rar se întâmplă ca manualele ori cursurile generale să redea ceva din viaţa disciplinei respective; cercetătorul, în munca lui de zi cu zi, are uneori preocupări care se leagă vag şi doar indirect de ceea ce e luat ca informaţie standard pentru student ori pentru cel ce doreşte să se informeze asupra domeniului. Şi mai ştie că, pentru a trăi la nivelul cercetării actuale în acea disciplină, cel mai potrivit e să se aplece asupra revistelor publicate recent, asupra pre-printurilor sau asupra rapoartelor despre munca de laborator ori de teren desfăşurate.

[c]Dacă, desigur, el face ierarhii.

Despre filosofie imaginea predominantă - nu doar în ochii nespecialistului, dar şi în cei ai unei mari părţi a filosofilor - pare să fie foarte diferită. În bună măsură* , producţia filosofică a specialiştilor de la noi a avut caracterul prezentării unor curente de gândire, a unor teme generale şi arzătoare la ordinea zilei. Simţeai un fel de chin de a extrage din literatura consultată ceea ce e general, abstract; dacă autorul cercetat dădea un exemplu, acesta era evitat cu graţie şi - eventual - se indica doar motivul pentru care exemplul fusese invocat** . Apoi,

---

* Susţin deci că aceasta a fost (şi mai este) dominanta; există excepţii remarcabile de lucrări care nu respectă acest calapod. Dar - probabil că şi lucrul acesta ar trebui explicat - nu ele au influenţat felul în care în general a fost receptată natura activităţii filosofice.

** E poate amuzant să menţionez aici următoarea întâmplare: pe la mijlocul anilor '80, în manualul de filosofie pentru liceu s-a introdus o nouă lecţie de teoria cunoaşterii. În discutarea problematicii adevărului, autoarea a încercat să folosească propoziţia pe care, după Tarski, toată lumea o ia ca exemplu: **Zăpada este albă**. Pare-se că unor persoane cu anume funcţii pe atunci nu le-a plăcut şi au înlocuit această propoziţie cu: **Apa este H_2O**. Chiar dacă nu avem ce face şi trebuie să dăm un exemplu (în manualele şcolare "trebuie să scădem nivelul") această din urmă propoziţie părea oricum mai serioasă. Or, exemplul lui Tarski fusese luat special: propoziţia nu trebuia să pună şi alte probleme în afara celor care urmau să fie cercetate. Însă propoziţia **Apa este H_2O** tocmai aşa ceva face: fiindcă în ea avem exprimată o identitate ("este" aici nu indică precum în prima propoziţie faptul că ceva are o proprietate, ci identatea dintre apă şi substanţa care are formula chimică H_2O), iar atari propoziţii sunt foarte dificile. Apoi, primul termen din ea - **apa** - este empiric, în timp ce al doilea - **H_2O** - teoretic; unii filosofi au formulat în anii din urmă opinii foarte mult discutate despre statutul unor atari propoziţii de identitate (pentru S. Kripke ori H. Putnam ele sunt necesare, chiar dacă sunt descoperite a posteriori!).

Sau, într-o carte a mea (*Realitate şi practică socială*, Editura Politică, Bucureşti, 1989) am discutat pe larg propoziţia: **O pisică stă pe un covoraş** - traducerea propoziţiei englezeşti **A cat is on a mat**. Iarăşi acest exemplu este intenţionat foarte simplu. (**A cat is on a mat** este pentru cititorul de limbă engleză ceea ce e pentru noi **Ana are mere**.) Sigur că nu puţine au fost glumele în legătură cu seriozitatea

cea mai mare parte a cărţilor filosofice traduse şi publicate a fost (sau a încercat să fie) reprezentată de marile opere ale filosofiei mondiale. (Politica, şi astăzi, a caselor editoriale care acordă un loc mare în planurile lor filosofiei e aceeaşi: cu precădere trebuie publicate lucrările "paradigmatice".) Desigur, e nevoie să avem în limba noastră acele piscuri ale gândului omenesc; dar primejdia asupra căreia vreau să atrag atenţia e alta: aceea de a confunda ce fac filosofii în activitatea lor profesională de zi cu zi cu năzuinţa de a da naştere unor produse de acele feluri.

Imaginea "temelor mari" ale filosofiei a fost şi este predominantă: e filosof autentic cel care evită chestiunile mărunte şi neesenţiale, cel care tratează teme venerabile şi respectabile - problema raţionalităţii, a fiinţei sau existenţei, a originii, a principiului, a valorii în general (sau în particular a unor valori fundamentale precum sacrul ori tragicul), a determinismului ori infinitului, ideile fundamentale ale unui clasic al filosofiei etc. Iar această imagine publică a filosofiei a fost întărită şi prin aceea că lucrările cele mai interesante ale filosofilor români, ca şi cele traduse în româneşte, s-au aplecat asupra unor astfel de teme.

Îmi pare că felul categorial de a pune problema autorităţii în materie de filosofie e în contrasens cu practica filosofică actuală. Cred că astăzi ar fi mai folositor să ne raportăm la marea masă a producţiilor filosofice actuale, aşa cum sunt ele de întâlnit în revistele de filosofie ori în multele volume (de autor ori colective) publicate de cei mai diverşi filosofi. Contribuţiile întâlnite acolo sunt **locale**, cercetează o oarecare chestiune sub supoziţii bine precizate. De exemplu, într-un articol de revistă se

---

temei pe care o aveam în vedere.

cercetează un argument dintr-o carte, o discuţie anterioară* , un program de lucru al unei mici comunităţi filosofice etc. Exemplele sunt copleşitor de multe. Cel ce scrie un articol îşi ia anumite precauţii, supoziţii. Acestea, la un loc, indică autoritatea în faţa căreia el trebuie să dea seamă** . Bunăoară, cei ce lucrează în paradigma structuralistă a ştiinţei au ca autoritate tezele, principiile de bază ale acestei viziuni asupra ştiinţei. Iar pentru ei a proceda raţional înseamnă a produce argumente, dar fără a se situa în răspărul acestor teze. Este însă pe de-a-ntregul posibil ca un filosof să admită, când scrie un articol, o anumită autoritate, iar când scrie un alt articol să admită o autoritate care numai parţial se acoperă cu prima (dacă măcar acest lucru se întâmplă!). Or, eu susţin că el **nu** procedează inconsistent; autoritatea este, într-o măsură deloc neglijabilă, instrumentală.

Cu un număr de ani în urmă am scris cam în acelaşi timp două articole: unul privitor la un argument împotriva ideii de lume posibilă (mersul gândului meu, aveam să văd mai apoi, era greşit) şi un altul în care puneam sub semnul întrebării felul în care era elaborată o idee a structuralismului epistemologic. Ce pot să afirm despre activitatea mea din acea vreme? Adoptând o perspectivă sincategorematică şi în acelaşi timp necategorială, locală, cred că nu este inconsistent să susţin împreună următoarele două teze:

(i) că munca mea era totuşi o muncă de filosof, chiar

---

* Îmi amintesc o remarcă semnificativă a editorului revistei *Analysis*, specializată de altfel în producţii de acest gen: să nu trecem în cealaltă extremă, avertiza el, şi să producem doar articole în care discutăm o notă dintr-un articol în care autorul replica unei note dintr-un altul.

** Formularea mea e voit ambiguă: el trebuie să dea seamă acelei autorităţi fie că ştie dintru început că aşa va fi, fie că structura argumentului îl duce - poate fără să bănuiască - în faţa ei.

dacă nu m-am lovit de vreo instanţă ultimă, suverană, ci m-am mişcat între nişte nivele oarecare;

(ii) că munca mea era raţională. Era raţională nu pentru că satisfăcea nişte standarde ultime, ci pentru că se încadra într-un complex de asumpţii. (Eseurile din partea a doua a acestui volum sunt poate semnificative în acest sens; de altfel, unul dintre motivele pentru care le-am inclus aici este că exemplifică, după părerea mea foarte limpede, susţinerile de aici.)

Aş conchide: pe de o parte, filosoful munceşte şi îmbrăcat în hainele cele de toate zilele (iar eu cred că astăzi aşa face **în primul rând**). Iar pe de altă parte, mai poate să şi zâmbească, fiindcă are drept comeseni oameni obişnuiţi ca şi el - prieteni, rude ori cunoştinţe întâmplătoare (cum întâlneşti de te aşezi la o masă în vreo berărie de cartier) - nu împăraţi.

2.3. O (pripită) interpretare

Atâtea lucruri sunt încă neclare. Între ele: 1) De ce, totuşi, munca mea e de filosof? 2) Ce face, totuşi, ca un anume **a** (şi nu un alt **a'**) să fie autoritate în materie de filosofie pentru un anume **b**?

Încercând să răspund unor întrebări precum acestea - în perspectiva sincategorematică şi locală - voi proceda la o **interpretare** a acesteia. Cu alte cuvinte, susţinerile ce vor urma nu sunt consecinţe necesare ale tezelor formulate mai devreme. Dar aş dori să fie compatibile cu ele. Mărturisesc, însă, că la un moment dat am crezut că aceste susţineri decurg realmente din cele de mai sus. Din acest motiv e poate instructiv de văzut şi de ce am considerat aşa ceva.

Voi începe prin a spune câteva cuvinte în privinţa celei de-a doua întrebări. S-ar părea că, în timp ce potrivit

strategiei categorematice şi categoriale relaţia de autoritate în materie de filosofie e una de sine stătătoare, totuşi, potrivit celei sincategorematice şi locale, ea se dizolvă. S-ar părea că această relaţie devine de fapt o relaţie de **presupunere**. Am avea: **x** este o autoritate în materie de filosofie pentru **y** dacă şi numai dacă **y** presupune pe **x**.

Desigur că, astfel formulând punctul de vedere propus, problema nu e încă rezolvată; căci nu am spus decât de ce fel de teorie avem trebuinţă pentru a înţelege autoritatea în materie de filosofie. Anume, am spus doar că avem nevoie de o teorie a relaţiei de presupunere. Cum va fi să arate o atare teorie, abia urmează să vedem. Or, aici e o problemă, fiindcă teoria logică a presupunerii e abia în chinurile facerii.

Dar câteva consecinţe ale înţelegerii relaţiei de autoritate ca relaţie de presupunere sunt îndeajuns de limpezi pentru a le sublinia de pe acum. În primul rând, logic vorbind, dacă admitem că **y** presupune pe **x**, atunci va trebui de asemenea să admitem că:

1) dacă **y** e acceptat, atunci şi **x** e acceptat;

2) dacă **y** e respins, atunci **x** e acceptat.

Se vede de aici că relaţia de presupunere nu e de felul celei dintre premisele şi concluzia unui raţionament. Pentru că ceea ce e presupus va trebui să fie luat ca admis şi când acceptăm, şi când respingem ceva. Într-adevăr, dacă respingem ceva facem lucrul acesta sub anumite presupuneri: acele presupuneri sunt admise în acest caz. Dacă nu ar fi aşa, atunci nu ar avea sens să se spună că două persoane, ale căror păreri diferă, altminteri împărtăşesc aceleaşi presupuneri. Dacă deci nu am admite atât punctul (1), cât şi punctul (2), înseamnă că nu am mai avea o relaţie de presupunere. Ceea ce e

presupus funcţionează aşadar, într-un fel, ca o condiţie ca ceva să aibă sens. Numai dacă acceptăm pe **x** are sens să ne întrebăm dacă **y** e acceptabil sau nu* ; **x** furnizează condiţiile, standardele după care acceptăm ceva. Dar el nu ne forţează (cum ar face însă relaţia dintre premisele şi concluzia unui raţionament) să şi luăm o decizie în ce-l priveşte pe acel ceva.

Acum, ţinând cont că acest raport exprimă faptul că **x** e o autoritate pentru **y**, vom putea conchide: acel ceva care este o autoritate prezidează alegerea genului argumentelor admisibile. Acel ceva indică ce condiţii structurale trebuie să îndeplinească un argument pentru a fi acceptabil; dar nu ne şi forţează să preferăm, dintre colecţiile de argumente astfel formulate, o **anume** colecţie de argumente. (Sper că nu e nevoie să accentuez că toate aceste afirmaţii sunt contextuale, că de pildă "acceptabil" nicidecum nu înseamnă "acceptabil în chip absolut", ci doar acceptabil relativ la contextul configurat.)

Astfel construită, relaţia de autoritate are anumite proprietăţi. Mai întâi, ea ne permite să reconstruim ce înseamnă că două persoane încearcă să încropească un dialog (într-o chestiune de filosofie). Prima persoană va produce o relaţie: **a** este o autoritate pentru **b**, iar a doua va produce o relaţie: **a'** este o autoritate pentru **b'**. Dialogul nu se va putea naşte decât pe porţiunea comună a lui **b** şi **b'**, deci pe intersecţia acestor mulţimi. Autoritatea pe care o vor invoca cei doi va fi o parte a porţiunii comune lui **a** şi **a'**.

Probabil însă că uneori acest lucru nu va fi posibil: căci nimic nu ne garantează că intersecţia lui **a** şi **a'** nu este vidă! Fiindcă se poate că, atunci când şi-au construit

* S-ar putea ca acest "numai dacă" să fie prea tare: fiindcă **y** ar putea să aibă sens şi sub alte presupoziţii. Afirmaţia mea aici consta în aceea că **y** nu are sens dacă nu e admis **x**, în contextul creat de **x**.

mulţimile **a** şi **a'** (explicit sau nu, repet lucrul acesta), cele două persoane au avut în vedere principii, conjecturi, teorii diferite. Atunci va trebui să intervină **critica filosofică**. (În sensul de aici, critica filosofică e un fenomen derivat, secundar; de aceea nu l-am cercetat aparte.) Fiecare persoană va trebui să reconstruiască presupoziţiile presupoziţiilor sale - deci să treacă la un alt palier al ierarhiei. Şi poate că atunci se va găsi o porţiune comună, recunoscută ca autoritate, pe care să se poarte dialogul privitor la (porţiunea comună a lui) **b** şi **b'**.

Dacă însă nici în felul acesta nu am reuşit să eliminăm golul care se aşează în faţa putinţei de a comunica, strategia se va repeta, eventual; va fi de găsit poate un palier pe care intersecţia presupoziţiilor să nu fie vidă şi pe care să se poată purcede apoi la dialog. Dacă nu se reuşeşte, atunci din păcate nu se mai poate face nimic. Afară doar de - esenţialul - îndemn (aşa de familiar celor care au trecut printr-un curs de programare): treci la pasul următor! Adică, la cea de-a doua trăsătură a relaţiei de autoritate.

Căci, în al doilea rând, relaţia de autoritate nu e o relaţie totală. Nu trebuie să presupunem că ea are loc între toate colecţiile de principii, conjecturi, teorii etc., pe de o parte, şi toate colecţiile de argumente susţinute de filosofi, de alta. Să luăm următorul exempu: ce au în comun B. Russell şi E.M. Cioran? Cum ar fi procedat ei pentru a dialoga? Mă tem că le-ar fi fost foarte greu - de-ar fi avut interesul, răbdarea şi răgazul necesare! - pentru a găsi două mulţimi de supoziţii a căror intersecţie să nu fie vidă. Dar ce ar decurge de aici? Nimic altceva decât că relaţia de autoritate în materie de filosofie are o proprietate remarcabilă: ea nu are o origine - adică nu recunoaşte că

există ceva care stă ca autoritate pentru orice altceva*. (Într-un sens, această susţinere nu face decât să o reformuleze pe aceea că autoritatea categorematică nu există.)

Eu susţin o teză chiar puţin mai tare: că esenţa ideii de autoritate în materie de filosofie e tocmai această fragmentare, această localizare dincolo de care nu avem cum trece.

S-ar putea ridica totuşi întrebarea: atunci, dacă fragmentarea este de nedepăşit, cum am mai putea sugera că, deşi în nici un fel conexaţi, anumiţi oameni fac totuşi, toţi, filosofie? Răspunsul cred că este simplu: întrebarea are o presupunere falsă - aceea că, pentru a vorbi de filosofie, trebuie să existe un **ce** care dă natura filosofiei, un **miez tare** al ei. Dar cred că cele zise mai sus îndreptăţesc susţinerea că nu e nevoie să facem o astfel de presupunere pentru a vorbi despre ideea de autoritate în materie de filosofie. De aici: relaţia de autoritate, aşa netotală, aşa fragmentară, e suficientă ca, printr-o reţea de interconexiuni, de asemănări locale ("de familie", cum ar zice Wittgenstein), să dea consistenţă unei unităţi de activitate a tuturor acestor oameni - anume, ca **filosofare**. Dincolo de o unitate de acest gen nu sunt decât fantome.

3. Practica filosofică şi relaţia de autoritate

Poziţia susţinută în secţiunea anterioară (2.3) are mai multe componente. E vorba, mai întâi, de înţelegerea autorităţii într-un sens pe de o parte sincategorematic, pe de altă parte local. Plecând de aici, am făcut observaţia că

* Aici presupunem că relaţia de autoritate - deci şi cea de presupunere - este **tranzitivă**. Dacă nu admitem aşa ceva, baiul nu-i prea mare: am zice - e drept puţin mai complicat - că nu există un element care să fie capătul lanţului de supoziţii, aflate pe diverse nivele.

ideea că relaţia de autoritate în materie de filosofie nu este una totală (în particular, nu există un punct de origine al ei). În sfârşit, sunt două chestiuni introduse odată cu ideea de presupunere: este ideea că autoritatea trebuie astfel cugetată încât acel ceva care la un moment dat e recunoscut ca autoritate să poată să dea satisfacţie unor puncte de vedere care nicicum nu au cum sta împreună; şi, de asemenea, este relaţia de "implicare" (oricum ar fi elaborată aceasta!) între cele două elemente ale relaţiei: acel ceva care e autoritate e "implicat" de acel ceva pentru care e autoritate.

Aici e după părerea mea unul din punctele de nesusţinut ale interpretării propuse în secţiunea anterioară. Căci - chiar dacă, repet, acea relaţie de "implicare" nu-i cea elementară din logica standard a propoziţiilor; sau poate tocmai din acest motiv - ea e dubioasă. Fiindcă nu e deloc clar ce proprietăţi are şi pe ce temeiuri ar fi să lege cele două relate. Dacă acele temeiuri ar fi conceptuale, atunci de bună seamă că imediat ne vom întreba: în ce perspectivă sunt ele acceptabile? - şi atunci întreaga problemă ar cădea sub acoperişul cazurilor de circularitate. Iar dacă nu e de natură conceptuală, atunci cum este ea de înţeles? Dar mai e ceva: acea relaţie pune prea mult accentul pe raporturile dintre nivelele diferite între care se constituie autoritatea în materie de filosofie. Scopul rămâne acela de a ajunge cumva mai departe (mai jos ori mai sus - după metafora preferată). Şi chiar dacă, admit, relaţia de autoritate nu apare ca una totală, de aici nu decurge că ea nu e tranzitivă*; iar dacă această posibilitate e lăsată, atunci -

---

* O relaţie **R** e tranzitivă atunci când, dacă avem:
1) **x** e în relaţia **R** cu **y**; şi
2) **y** e în relaţia **R** cu **z**
atunci vom avea de asemenea:
3) **x** e în relaţia **R** cu **z**.

la nivel conceptual vorbind - nu am scăpat de spectrul căutării nivelelor privilegiate (unde, mai ştii, vom da de "raţiune", de "simţul comun" etc.).

De asemenea, propunerea făcută în secţiunea anterioară nu **explică** de ce, de pildă, rătăcind o viaţă printre nivele oarecare, cineva poate fi totuşi un filosof respectat şi respectabil. De ce - punând altfel întrebarea - nivelele "oarecare" sunt respectabile filosofic, intră pe poarta din faţă a filosofiei. E adevărat, acea propunere pare-se că dă dreptate practicii filosofice actuale; dar o face numai ca fapt, nu indică de ce este ea merituoasă.

Una dintre supoziţiile adânci ale felului de a gândi activitatea filosofică - pe care însă până acum nu am amintit-o măcar - e că aceasta, dacă nu e "teoretică", atunci este "aplicată". Adică, ea constă în efortul de a înţelege diversele cazuri concrete sub specia principiilor: cum dau seamă de ele principiile pe care le-am admis? Sigur, uneori situaţia poate fi de aşa natură încât să nu putem reuşi în încercarea noastră; iar atunci problema va fi aceea de a potrivi principiile acelor cazuri concrete - sau invers, de a potrivi cazurile concrete principiilor. Dar ambele strategii au ceva în comun: admiterea rolului principiilor. La modul general: admiterea faptului că înţelegerea filosofică este punerea lucrurilor sub principii.

Exemplul meu favorit este **etica aplicată**. Întâlnim, de exemplu, o situaţie morală complicată. Intuiţiile noastre dau greş, ori sunt în dezacord cu ale altora. Bunăoară, să presupunem că o femeie este însărcinată[15]. Printre antecesorii ei s-au aflat persoane care au fost bolnave de hemofilie. Boala aceasta este genetică şi e legată de cromozomul X; când o persoană are doar unul dintre cromozomii X afectaţi, atunci ea nu va fi bolnavă de

hemofilie, dar va fi o purtătoare a ei. Dar când persoana nu are nici un cromozom X neafectat, atunci boala se va manifesta. Or, copiii de sex masculin au doar un singur cromozom X. Când o femeie este însărcinată, atunci - dacă ar fi băiat, copilul are 50% şanse să sufere de hemofilie; dar dacă ar fi fată, atunci fie nu va fi afectată în vreun fel, fie va fi purtătoare a bolii. Cum nu există metode de a detecta boala în primele stadii ale sarcinii, atunci se procedează la constatarea sexului copilului. Dacă se dovedeşte că e băiat, perspectivele vieţii lui nu sunt tocmai încurajatoare. Unele persoane susţin că avortul, în situaţiile în care fătul suferă de grave dificienţe, este admisibil moral. Altele nu. Dar chiar şi cele care cad de acord că în astfel de situaţii avortul e moralmente admisibil nu e deloc limpede cum vor vedea o situaţie precum cea descrisă acum. Fiindcă, pe de o parte, dacă admiţi avortul, există o şansă de 50% ca un copil normal să fie avortat (dacă e băiat); iar dacă e fată şi consideri că nu trebuie făcut un avort, iarăşi e şansa de 50% ca să se nască un copil nenormal (căci, putând fi purtător al defecţiunii genetice, ea va putea transmite boala). Intuiţiile morale pot să difere mult aici. Şi atunci, cum se poate da un răspuns acestei probleme morale?

Filosoful care s-a specializat în etica aplicată (în particular, în ceea ce se cheamă etica medicală) va simţi că acum e momentul să intervină. El va indica diverse principii morale care vor putea fi folosite: unele vor fi utilitariste - vor privi deci numai consecinţele acţiunii efectuate, iar în funcţie de ele filosoful va recomanda o decizie; altele vor putea fi deontologice - şi vor accentua asupra principiului sanctităţii vieţii şi asupra faptului că respectarea ei nu poate fi vreodată pusă la îndoială; altele vor invoca ideea de drepturi - ale femeii de a face ce vrea cu propiul ei corp[16] sau ale copilului la viaţă etc. În acest

din urmă caz, filosoful va sugera modalităţi de a construi priorităţi între drepturile admise: care vor prevala - ale mamei sau ale copilului? etc.

În eseul următor voi sugera că practica filosofică actuală ar putea fi mai bine înţeleasă dacă vom admite că activitatea filosofilor se petrece sub mai multe registre decât acestea două. Am făcut conjectura că mai avem cel puţin un fel de a face filosofie - ceea ce am numit **practici filosofice**. Într-o practică filosofică lucrurile s-ar desfăşura mai degrabă astfel: sigur, există principii, despre care admitem că ar fi să opereze în cazuri particulare precum acestea - cazuri care reprezintă însă - ele ca atare - obiectul nostru de interes; iar acest interes e filosofic, fiindcă abordarea noastră se face într-o modalitate pe care o putem recunoaşte că se află (ireductibil!) în tradiţia filosofică, fiindcă ea constă în clarificarea conceptelor şi în indicarea înţelesurilor preferabile.

Nu aş vrea să repet aici argumentele din acel eseu; dar foarte sumar se cuvine să sugerez modul în care cred că această abordare afectează discuţiile de până acum despre relaţia de autoritate în materie de filosofie. Principiile şi faptele, oricum le-am lua, se situează la extreme. Abordarea problemei noastre în perspectiva practicilor filosofice mută radical discuţia către locul unde se află faptele (ori, dacă vrem - cum voi menţiona imediat mai jos - către acele "nivele" în care faptele, cazurile concrete contează cel mai mult). Apoi, ideea de nivele îşi pierde din importanţă; ea era relevantă îndeosebi când problema era aceea de a te mişca de la un nivel la altul. Or, în perspectiva practicilor filosofice, important e să dai seamă de un nivel. De bună seamă că orice proces de clarificare conceptuală solicită ascensiuni (ori coborâri, după cum preferi să vezi lucrurile), dar accentul cade mereu pe vechiul nivel.

Aş vrea să cred, de asemenea, că această perspectivă oferă şi o explicaţie a caracteristicilor relaţiei de autoritate în materie de filosofie. De pildă, nu va fi greu să se vadă de ce ea nu e totală ori de ce nu are o relată "origine" (în fond, relaţia nici nu e tranzitivă!).

S-ar putea, e adevărat, ca în felul în care am înţeles-o aici relaţia de autoritate să se fi pulverizat prea mult, mai mult decât e de dorit şi decât e rezonabil. Se poate. Dar, dacă vrei să mişti o ipoteză adânc înrădăciată, e bine să vii cu o alta în forma ei cea mai tare. De o îndulceşti, deja ai fost învins. De aceea, ipoteza formulată aici asupra relaţiei de autoritate în materie de filosofie are două trăsături: pe de o parte, pare uşor de respins. Dar pe de alta, uneori - sper - dă sentimentul că merită să o respingi.

4. *Appendix*: Despre o lume pestriță

Cum am putea să ne referim, luându-i împreună, la cei care fac o muncă pe care am putea-o numi **filosofică**? O opinie ar fi aceea de a vorbi despre "comunitatea filosofilor". La modul general, o comunitate este un gen special de asociaţie; adică, un gen special de uniune de persoane care împărtăşesc anumite scopuri. În ce constă diferenţa specifică? Conceptul de comunitate pe care îl voi avea în minte e următorul[17]. O asociaţie se poate constitui pentru a realiza diverse scopuri. Dacă mai multe persoane se asociază pentru a pune bazele unei firme de import-export, ştim că ei au în comun anumite scopuri economice (obţinerea unui profit, să zicem); dar nimic nu ne obligă să conchidem, din faptul că acele persoane au constituit o astfel de asociaţie, ceva în legătură cu opţiunile lor politice (cu ce partid votează în alegeri), ori mai în general în legătură cu opţiunile lor valorice (de exemplu,

cele religioase, filosofice, morale). Ele ar putea să difere radical în aceste privinţe - şi totuşi să coopereze foarte bine în firma de import-export. Mai departe, o comunitate este, de pildă, alcătuită din practicanţii unui cult religios dintr-un sat ori dintr-un orăşel. Membrii unei comunităţi morale sunt uniţi prin aceea că împărtăşesc anumite opinii despre ceea ce este valoros în viaţă, idealuri despre ce este un caracter moral, idealuri despre ce e prietenia, despre raporturile interpersonale şi despre multe alte lucruri care structurează comportamentul uman în întreaga viaţă. Aceste valori, idealuri sunt mai mult sau mai puţin coerente şi sistematice. Tot aşa, membrii unei comunităţi ştiinţifice particulare acceptă în comun anumite idealuri de cunoaştere, anumite proceduri de investigaţie, ipoteze teoretice, proceduri de testare a acestora şi de excelenţă în domeniu etc. mai mult sau mai puţin coerente şi explicit articulate.

Dar - la noi în ţară, ca şi-n atâtea părţi, cu siguranţă - numai despre comunitatea filosofilor nu se poate vorbi. Iar acest lucru nu e defel de blamat; dimpotrivă, e o fericire că lucrurile stau astfel. Filosofii nu formează, luaţi împreună, un grup de oameni care să lucreze într-o aceeaşi paradigmă filosofică, sub aceleaşi supoziţii. Ar merita, poate, să accentuez că lipsa unei comunităţi a tuturor filosofilor nu înseamnă totodată lipsa unor comunităţi particulare de filosofi. Unele dintre ele au beneficiat de o largă mediatizare; altele nu* . Vreau totuşi să accentuez că începând cu anii '70 au existat diverse comunităţi filosofice distincte, rareori - şi uneori doar de formă - în dialog între ele, în mai toate marile oraşe ale ţării. Ce le-a despărţit au

* Cred că ar fi prematur să se încerce să se facă ierarhizări, să se indice merite, lipsuri ori defecte. De altfel, nu acest lucru interesează aici.

fost nu opţiuni ideologice (rolul ideologiei în filosofie a fost, cel puţin în anii '70 şi '80, neglijabil), ci în primul rând supoziţii conceptual-teoretice diferite**. Nu trebuie vreun moment să nu ne bucure existenţa acestei diversităţi: fiindcă ea este un factor hotărâtor ca în vinele filosofiei să nu curgă doar apă chioară***.

Ar fi fost poate mai potrivit termenul "breaslă"? În mod cert, filosofii nu formează o breaslă. Dintre meseriile de astăzi, cea care este în chip exemplar o breaslă e cea a medicilor. Să presupunem că ai fost un autodidact remarcabil, că ai studiat toate cursurile unui student în medicină; apoi, că - fiind de pildă un cadru medical cu pregătire medie - ai stat în spitale tot atât cât un student medicinist şi că ai făcut multe din activităţile care i se cer şi acestuia. Poate că ai un simţ extraordinar al diagnosticului, poate că tratamentele pe care le gândeşti sunt remarcabile prin consecinţele lor. Dar nu ai "patalamaua" de medic şi deci nu poţi practica meseria. Iar dacă o faci, poţi fi aspru sancţionat - nu doar de breasla medicilor, ci şi de lege. Breasla are reguli clare de admitere în cadrul ei.

Nu acelaşi lucru se poate spune despre lumea filosofilor. În ea este loc şi pentru cei care, formal vorbind, nu au diplomă de "filosofi". Oameni ale căror interese principale, o viaţă întreagă, s-au concentrat înspre alte domenii au fost nu de puţine ori admişi în lumea

** N-aş vrea să exagerez, însă mi se pare că şi atunci când diferenţele au fost de natură ideologică, de multe ori ideologia însăşi a fost convertită teoretic, încât iarăşi am avut de-a face în principal cu diferenţe teoretice.

*** Dacă s-ar trece peste această pluralitate, atunci mi-e teamă că rezultatul ar fi o nedreaptă înţelegere a ce a fost filosofia în timpul regimului trecut şi o scriere cu convingeri prefabricate a istoriei acesteia.

filosofilor. Exemplele sunt multe. Eu am să dau unul prea puţin cunoscut la noi. E vorba de un inginer silvic, pe numele său Aldo Leopold. A murit în 1948, în al şaptelea deceniu de viaţă, după o carieră lungă ca inginer - cu funcţii importante în silvicultura americană - şi ca profesor de management forestier. Pe la începutul anilor '20 el formulase, plin de entuziasm, un proiect de înlăturare a animalelor prădătoare (lupi, în primul rând) din statele Arizona şi New Mexico. Ani de-a rândul, în funcţiile avute, a urmărit împlinirea acestuia. Ideea sa nu era deloc complicată: vânătorii - el însuşi era un mare vânător - aveau nevoie de cât mai multe căprioare pentru a-şi desfăşura cu satisfacţie activitatea. Lupii însă - ca prădători ce erau - făceau ca vânatul să se împuţineze. De aceea, înlăturarea lor nu putea decât să servească scopurilor oamenilor.

După mai bine de zece ani, s-a observat însă un fenomen deloc aşteptat. Populaţiile de căprioare au crescut într-un ritm necontrolat* şi au produs mari pagube regiunii, în căutarea păşunilor de care aveau nevoie. Acesta a fost unul dintre motivele care l-au făcut pe A. Leopold să se "reconvertească". Din închizitor a devenit apărător - şi după 1935 a militat pentru reintroducerea lupilor în acele zone de unde şi el contribuise la eliminarea lor. Meditând asupra propriei experienţe, el a ajuns la concluzia că intervenţia umană asupra naturii se făcea potrivit unei "filosofii" care nu mai ţinea pasul cu realitatea. Când formulase proiectul înlăturării lupilor, el gândise raţional - dar potrivit standardelor omeneşti. Cu o metaforă

* E drept că între timp se adoptaseră unele legi care limitau vânătoarea. Leopold crezuse că activitatea omenească (a vânătorilor, în primul rând) poate înlocui complet funcţia pe care o aveau lupii - de a micşora populaţia de căprioare până la nivelul în care ele să nu ameninţe degradarea păşunilor.

celebră a sa, nu a gândit "ca un munte", adică la o altă scară decât cea a vieţii şi a prevederii de către om a evenimentelor: "Numai un munte a trăit într-atât de mult încât să asculte fără părtinire urletul unui lup". În ultimii ani ai vieţii el a lucrat îndelung, şlefuind eseuri remarcabile. Unul dintre ele - cel cu care de altfel se încheie cartea sa *Un almanah dintr-un ţinut nisipos*[18] - se intitulează "Etica pământului" şi este astăzi o piesă de referinţă pentru acei filosofi care se ocupă cu "etica ambientală". Fiindcă în acel eseu A. Leopold pune cu forţă problema extinderii preocupărilor noastre morale de la oameni către natură.

La noi, de asemenea, au intrat între filosofi oameni cu pregătiri diverse. N-aş vrea să subliniez aici exemplele merituase; ele se întind pe o lungă perioadă de timp, de la sfârşitul veacului trecut şi până astăzi* . Numai că acelaşi motiv a favorizat şi multă impostură. Nu pentru puţină lume filosofia a părut nu asemenea altor discipline teoretice, cât mai degrabă asemenea unor preocupări în care profesionalismul şi seriozitatea nu-şi au locul. Investigaţiile filosofice au părut cam la fel cu discuţiile colocviale despre fotbal ori despre politică. Şi atunci, cum să nu ai îndrăzneala să intri în vorbă? Ba, mai mult, starea în care se află azi filosofia (şi care pentru un om dinafara ei de multe ori e luată ca un defect, nu ca ceva natural) - lipsa unor rezultate larg acceptate, continua reluare a unor teme fără a ajunge undeva - îndeamnă la "acţiune". Nu pot să uit remarca unui prieten (e multă vreme de când a făcut-o; dar ea m-a urmărit neîncetat de atunci) că filosofia a rămas acolo unde este fiindcă - spre deosebire de matematică ori de fizică - aici nu au activat oameni cu

* Cum am putea, de pildă, să nu ne gândim la juriştii care în perioada dintre cele două războaie au dat lucrări remarcabile, ori la un matematician ca O. Onicescu etc.? Lista ar fi lungă şi de bună seamă că tot aş nedreptăţi pe cineva.

totul remarcabili; spiritele minore, credea el, nu pot să ducă o disciplină pe culmile unde au ajuns altele, care au beneficiat de resurse umane de alt calibru.

Prin anii '80, cei dinspre disciplinele exacte şi-au încercat mai mult puterile în tărâmul filosofiei. Ingineri, fizicieni şi matematicieni au formulat idei "filosofice" şi au găsit destui care să li le admire. Multe dintre ele au constituit, fiecare în felul ei, încercări oneste de apropiere de filosofie* . Din păcate însă rezultatele au făcut mai curând ca preocupările intelectuale de acest gen să fie discreditate. Dacă acest prim mod de penetrare a filosofiei avea în fundal aplecările filosofilor asupra ştiinţei, rigoarea unor argumentari filosofice, un al doilea s-a întemeiat pe un cu totul alt tip de a face filosofie: cel mai apropiat genului literar. Către sfârşitul anilor '80 şi cu o deosebită agresivitate în primii ani de după '89, cei care veneau dinspre literatură (scriitori, critici literari sau de artă etc.) au marşat pe ideea că filosofia le este pe deplin accesibilă; nu e o meserie să fii filosof: odată ce vorbeşti - ba chiar foarte frumos, cu nişte termeni pe care filosoful nu are talentul să-i manevreze ca tine - despre Dumnezeu, despre Absolut, despre Fiinţă ori Neam etc., eşti deja filosof. Căci ce e filosofia altceva decât un "discurs" despre astfel de teme? Oricine simte un discomfort existenţial şi rememorează termeni precum aceştia face filosofie.

Nu cred că merită să discutăm critic un atare punct de vedere. Aş vrea doar să accentuez asupra faptului că el a influenţat semnificativ şi uneori deloc fericit percepţia

* Cred că aprecierea pozitivă făcută chiar de C. Noica unor producţii de acest gen ar putea fi interpretată în acest sens; în anii '80 în faţa presiunilor regimului un îndemn amintind de cel al lui Eliade Rădulescu, "Scrieţi, băieţi, scrieţi!" era poate mai important decât îndemnul la o abordare critică.

publicului asupra a ce e filosofia. A influenţat greşit, pe de o parte, fiindcă a promovat un concept schematic de filosofie; pe de alta, pentru că a încercat, de dinafară, să realizeze ierarhii între filosofi. De câte ori nu am auzit că un cutare ins care a scris un "tratat de antropologie creştină" e un mare filosof, ori că o anume vedetă de la televizor este un mare filosof român în viaţă!

Sper că acum e mai clar de ce am ezitat să vorbesc despre "breasla" filosofilor. Mai întâi, fiindcă nu există (şi, repet, mă bucur că nu există) proceduri bine împământenite de admitere în această lume, sau, dimpotrivă, de respingere din ea. Deşi, informal, câteva funcţionează, ba chiar foarte eficient. Astfel, există unele proceduri de a exclude de facto pe cineva: anume, ignorându-l complet* . Nu are decât să scrie cât de multe cărţi doreşte, pe care, dacă are mijloace financiare ori influenţă de alt tip, poate să şi le publice fără probleme. El sau ea va fi însă ignorat(ă) în mai micile comunităţi influente, precum în facultăţile de filosofie. (Ca să iau un exemplu: filosofii au păstrat o tăcere indulgentă în legătură cu producţiile lui P. Ţuţea.)

În al doilea rând, breslele sunt puternic structurate. Iar acele structuri sunt formale. Or, la noi între filosofi structurările care există sunt mai degrabă informale. Există ierarhii (de obicei recunoscute informal şi nu neapărat formulate public), există oameni mai influenţi; dar aceste lucruri prea rar au de-a face cu poziţia socială, publică ori "profesională" a acelei persoane (dacă, de exemplu, este profesor universitar ori academician).

---

* Aceasta, chiar dacă la noi în ţară critica filosofică realizată public, prin reviste de specialitate, nu a funcţionat o jumătate de secol - şi încă nu funcţionează!

Pentru motive asemănătoare e greu de vorbit despre "clubul" filosofilor. Un club, în înţelesul obişnuit al cuvântului, este un grup relativ închis de oameni. Pentru a intra în el, există în genere comitete de admitere, iar uneori există şi cote de admiteri. Dacă pentru filosofi ar fi să fie astfel de comitete, sigur că acestea ar fi mai degrabă informale; iar despre cote - în filosofie nu se cuvine să zicem, la vreun moment dat, că nu mai sunt locuri, ca la un spectacol la care s-au vândut toate biletele! Cluburile mai au încă o caracteristică importantă. Cineva ar putea să ofere cele mai bune raţiuni pentru a dovedi că e îndreptăţit să solicite intrarea în club; dar nu se poate spune că, din acest motiv, el are şi dreptul de a fi înăuntrul clubului. Într-un club al industriaşilor nu poate să intre orice industriaş (cât de puternic ar fi el): se prea poate ca statutul clubului să prevadă un număr limitat de membri - şi nimeni nu s-a retras încă sau nu a murit; ori poate comitetul de admiteri al clubului cuprinde persoane deloc favorabile lui etc. Dar dacă dovedeşti că ai temeiuri să fii cuprins între filosofi, atunci ai şi dreptul de a fi acolo.

Probabil că mod mai corect de a mă referi la cei care sunt filosofi ar fi acela de a folosi ideea de vecinătate ori de cartier* . Dacă ar fi îndeajuns de mulţi, filosofii ar sta

---

* Mai puţin metaforic zis, ideea e aceea de a spune că filosofii formează o "profesiune". Faptul esenţial în acest sens e acela că membrii grupului filosofilor au capacitatea de a-şi **defini** şi **controla** propria activitate: profesiunea e astfel construită public prin controlul comunităţii asupra activităţii proprii, precum şi prin apariţia unui mecanism reflexiv; căci comunitatea internalizează mecanismele de definire a înseşi criteriilor ei de identitate (cf. şi E. Freidson, *Professional Powers. A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, Chicago University Press, Chicago, 1986). Operaţionalizând puţin, profesiunea va însemna cel puţin existenţa unor sancţiuni comunitare, a unor instanţe autoritare recunoscute, a unei

într-un cartier al lor. Am să-l citez aici pe M. Walzer:

> Cartierul este o asociaţie umană extraordinar de complexă ... El e o asociaţie în care admiterea nu se face printr-o politică ce ar putea fi impusă cu mijloace juridice. Străinii pot fi bineveniţi sau nu; pot fi admişi sau excluşi. Desigur, a fi binevenit sau nu uneori e, în fapt, acelaşi lucru cu a fi admis sau exclus. Dar distincţia e importantă din punct de vedere teoretic. În principiu, indivizii şi familiile se mută într-un cartier din motivele lor proprii; ei îl aleg, nu sunt aleşi. Sau, mai curând, în absenţa unor controale juridice, piaţa le controlează mişcările. Unde se mută nu depinde doar de propriile lor alegeri, ci şi de capacitatea de găsi o slujbă ori un loc unde să trăiască.[19]

Într-un oraş de felul Alexandriei antice, ori al New

---

culturi profesionale şi a unui cod etic (E. Greenwood, "Attributes of a Profession", 1965; *apud* W. Parsons, *Public Policy*, Edward Elgar, Aldershot, 1995, p.154). Câte din aceste atribute se regăsesc în cazul lumii filosofilor de la noi rămâne totuşi de văzut; oricum, chestiunea dacă ele se regăsesc sau nu naşte fără îndoială mai multe întrebări. Mai întâi, dacă nu toate aceste atribute aparţin lumii filosofilor de la noi, atunci se mai poate vorbi de o profesiune? De pildă, absenţa sau numai nemanifestarea ca efective a unor sancţiuni, a unui cod etic conduc cumva la concluzia că nu avem o profesiune în acest caz? Apoi, dacă filosofii nu alcătuiesc o comunitate, e lucrul acesta suficient pentru a respinge că ei sunt totuşi membri ai unei profesiuni? În acest al doilea caz, răspunsul pare mai curând negativ: căci nu e vorba de o caracteristică nedorită a lumii filosofilor de la noi, ci de una de dorit pentru orice lume filosofică. Dar în primul caz o abordare corectă îmi pare să fie de alt fel: chiar dacă acele atribute care lipsesc de fapt ar fi de dorit să fie prezente, absenţa lor nu face decât să traseze un ideal de atins pentru ceva care este, dar nu şi să întemeieze susţinerea că acel ceva nici măcar nu există. De bună seamă însă că aceste observaţii sunt doar preliminare unei analize mai amănunţite.

Yorkului de la începutul secolului, în care statul ori primăria permiteau diferitelor grupuri să-şi construiască propriile lor structuri instituţionale, filosofii şi-ar putea constitui propria lor comunitate închisă. (Însă, atenţie, aceasta nu ar trebui să fie lăsată să se transforme într-un ghetou!). Dar într-o lume ca a noastră, în care deschiderea prevalează, în care poţi să alegi să-ţi faci cumpărăturile de zi cu zi la o băcănie dintr-un alt cartier, lucrurile pot fi privite mai optimist. În orăşelul Ithaca (de vreo treizeci de mii de localnici; nu socotesc deci studenţii de la Cornell University şi de la Ithaca College) am locuit timp de un an universitar într-un cartier tipic, de vile mici, în spatele cărora aveai o mică grădină. Gazda mea îmi spunea mereu ce bucuroasă este că are vecini drăguţi: vecini care erau şi bineveniţi şi admişi de vecinii mai vechi.

Totuşi, se poate zice, cartierele sunt lumi de străini. Aşa este; numai că oamenii se salută întotdeauna între ei şi, la mare nevoie, se ajută. Dar de regulă sunt atenţi să nu apară ceva suspect: atunci reacţionează în sprijinul vecinului ameninţat. Cei care cumpără de la o băcănie sunt într-un fel legaţi între ei, ca şi cei ce recurg la acelaşi avocat ori dentist.

Cam la fel e şi cu lumea filosofilor. În principiu, e binevenit oricine vine cu gânduri bune şi cu o anume expertiză. Iar mulţi sunt şi admişi. Nu e nevoie, totuşi, ca cineva să îşi petreacă întreaga existenţă într-un cartier: poate lucra într-alt loc. Tot aşa, o persoană poate să fie în cartierul filosofilor un locatar care merită tot respectul, chiar dacă de felul său e medic, jurist, scriitor ori inginer. De obicei locatarii cartierelor din orăşele precum Ithaca nu se impresionează prea mult de statutul social al vecinilor. Cine se simte prea sus poate de bună seamă să se mute; iar vecinii şi-ar putea aminti de el cu plăcere ori nu.

Filosofii ar sta în acel cartier imaginar câtă vreme l-ar simţi ca al lor. Dar şi câtă vreme îşi pot permite să stea în el. Şi, de bună seamă, dacă vrei poţi să râvneşti să te muţi în alt cartier.

DESPRE PRACTICA FILOSOFICĂ

Îmi propun în cele ce urmează să argumentez că activităţile filosofilor pot fi clasificate, după un criteriu pe care îl voi detalia imediat, în două tipuri. Primul este **competitiv**, în care o problemă, o temă se admite deja că sunt semnificative filosofic, iar activitatea filosofilor este aceea de a propune abordări alternative (la limită, abordările respective pot consta chiar în respingerea caracterului semnificativ filosofic al acelei probleme sau teme). Cel de-al doilea este **cooperativ**, şi constă în principal în atragerea unei teme, a unei probleme în cadrul filosofiei; la sfârşitul lui, ceva este - iată! - mai mult sau mai puţin admis ca semnificativ filosofic. Pentru că se obişnuieşte să se dea nume, voi spune că acest proces instanţiază o "**practică filosofică**"* .

Încercările de a înţelege procesul competitiv au fost şi sunt scena unor poziţii dintre cele mai diferite. Dar obiectivul meu nu se îndreaptă asupra acestuia. Fiindcă celălalt proces, cel cooperativ, a fost mai puţin cercetat. Iar ceea ce îmi propun este să aduc în discuţie logica procesului prin care o problemă devine filosofică. Pentru

---

* S-ar putea susţine că există şi un al treilea tip de activitate filosofică: unul **ignorativ**, aşadar unul în care diferite lumi filosofice se ignoră reciproc, chiar dacă are sens să se susţină că ele se apleacă asupra unor teme, problematici comparabile. Nu voi insista deloc asupra acestui fel, fiindcă îmi pare că nu e de fapt decât o formă a celui competitiv: o formă extremă, când se respinge chiar faptul că există competiţie.

ca discuţia să fie mai intuitivă, voi avea în vedere o problematică particulară: încălzirea globală - acel proces de încălzire treptată a atmosferei planetei datorată efectului de seră, urmare a emisiilor de gaze (precum dioxidul de carbon ori metanul) în cantităţi care nu pot fi resorbite prin mecanisme naturale. Într-adevăr, dacă se pot da cu uşurinţă exemple de probleme care au ieşit din tărâmul filosofiei, e mai greu să ne vină în minte exemple contrare: de probleme care au devenit foarte importante pentru filosofie; iar încălzirea globală e un exemplu de astfel de problemă care a intrat, de curând doar, în atenţia filosofilor.

1. Încălzirea globală şi practica filosofică

Mi-e limpede că cititorul se va putea întreba, puţin descumpănit: în ce sens putem deja spune, retrospectiv, că încălzirea globală a devenit o problemă filosofică? Pesemne că el nu se va îndoi că aici **este** o problemă filosofică, cel puţin îndată ce ia seamă că această încălzire poate ameninţa întreaga civilizaţie umană, ba chiar viaţa pe planeta noastră. Totuşi, sensul întrebării este altul: există oare determinări ale încălzirii globale care o fac să fie importantă pentru filosof nu fiindcă priveşte o problemă filosofică precum păstrarea vieţii, ci fiindcă posedă caracteristici intrinsec interesante pentru el? Şi ce poate face filosoful în abordarea ei? Anume, în ce direcţie ar fi de dorit să-şi îndrepte străduniile? Întrebarea îmi pare extrem de importantă, iar răspunsul la ea nu este deloc unul uşor de dat. Dimpotrivă; fiindcă atunci când încerci să îi răspunzi, e nevoie să aduci în discuţie multe chestiuni, dintre cele mai diverse: epistemologice (ce natură are o teorie morală; cum funcţionează un principiu moral),

etice* (dacă acţiunea - ori, mai curând, lipsa de acţiune - înspre prevenirea fenomenului încălzirii globale ridică vreo problemă morală), de filosofie politică (în ce ar consta o distribuţie echitabilă între diferitele ţări a emisiunilor de gaze de seră) etc. Din acestă masă de chestiuni mă voi concentra asupra uneia singure, cea care trimite la filosofia politică: chestiunea echităţii în cerinţa ca fiecare ţară să reducă acele procese economice care dau naştere unor mari emisii de gaze în atmosferă**.

Pentru orice filosof, ideea de echitate trimite imediat la cea de dreptate. Chestiunea pe care o avem în vedere ne solicită oare să adoptăm o anumită concepţie (filosofică) asupra dreptăţii astfel încât să putem spera că ea va oferi o soluţie problemei încălzirii globale? Ceea ce voi argumenta este că în procesul unei practici filosofice de fapt nu e nevoie să se răspundă acestei întrebări. Fiindcă în acest loc scopul filosofului nu e acela de a studia o concepţie generală asupra dreptăţii - ci altul; anume, de a arăta, pur şi simplu, că: a) o chestiune precum încălzirea globală e semnificativă pentru el; şi b) că el are ceva interesant şi important de spus în această

---

* Folosesc termenul "etică" pentru a mă referi la abordarea filosofică a fenomenelor morale. Vreau de asemenea să menţionez că voi utiliza termeni precum "el", "ea", "ei", "ele", "cititor", "filosof" etc. într-un sens neutru faţă de gen.

** De exemplu, se poate susţine că, deşi procesele de ardere a pădurilor amazoniene produc gaze de seră, e totuşi echitabil să se permită Braziliei să procedeze în acest fel, între anumite limite, pentru a putea asigura dezvoltarea sa economică; la fel, se poate susţine că ţările dezvoltate, care au contribuit esenţial în trecut la producerea unei cantităţi uriaşe de gaze de seră, ar fi echitabil să reducă ele mai mult aceste emisii, chiar în situaţia în care alte ţări - precum Brazilia ori India - ar fi echitabil chiar să mărească emisiile lor de gaze de seră.

problemă, alături de ceea ce spun specialiştii din alte domenii. Un motiv ceva mai puternic pentru a susţine poziţia că nu e nevoie să se indice o anume teorie generală, pe care filosoful se bazează în demersul său, constă în a respinge ideea că întreprinderea sa este una "aplicativă". Să explicitez: atunci când acceptăm că abordarea unei probleme în care este implicată ideea de echitate presupune o anumită concepţie asupra dreptăţii, noi facem o presupoziţie foarte generală. Anume, admitem că există un singur mod legitim de a face filosofie: unul de sus în jos* ; porneşti de sus, de la principiile ori teoriile pe care le ai, şi apoi cobori către cazurile concrete pe care vrei să le abordezi. Trebuie mai întâi să ai principiile şi teoriile, pentru ca abia apoi să încerci să le aplici în diferite cazuri concrete. Această abordare devine astfel un caz limpede de **filosofie aplicată*** . Ideea unei filosofii aplicate se întemeiază pe două premise: mai întâi, pe evidenţierea faptului că într-o situaţie concretă nu putem formula o apreciere dacă nu reuşim să ne întemeiem poziţia pe un principiu; şi, în al doilea rând, pe dovada că acel principiu este în mod efectiv aplicabil în analiza cazului nostru, precum şi în a celor similare lui în privinţe relevante.

Filosofii care au preocupări etice discută de obicei -

---

* S-ar putea, desigur, ca această metaforă să nu fie acceptată. Bunăoară, cineva ar putea sugera că o metaforă mai potrivită aici ar fi aceea că o astfel de procedură e de jos în sus: fiindcă principiile care dau seamă de ceva sunt adânc încrustate în acel ceva, sunt în adâncime, iar la suprafaţă, adică mai "sus", sunt de găsit cazurile concrete care exprimă acel principiu. Cum însă aici nu iau ideea acestei strategii decât în sensul că e orientată dinspre principii şi teorii spre fapte, metafora din text nu are vreo semnificaţie "metafizică". De aceea, în continuare voi lucra cu ea.

* Voi reveni mai jos asupra chestiunii aplicării principiilor generale la cazurile concrete.

şi tot de obicei nu ajung la vreun acord - două aspecte: mai întâi, **cum** se ajunge să fie acceptate unele principii? Apoi, **care** sunt acele principii care ar fi mai bine să fie acceptate? Dar, dacă interesul filosofului nu e pur teoretic, ci e mai curând de etică aplicată (sau, în general, de filosofie aplicată), contează destul de puţin cum s-a ajuns să se admită anumite principii ori teorii, ori cum s-a arătat că un principiu (ori o teorie) e mai acceptabil(ă) decât altul (respectiv alta). Interesul e mult mai precis: cum **funcţionează** acel principiu sau acea teorie în cazul concret avut în vedere. Or, această chestiune este în bună măsură independentă de felul în care vor fi fost stabilite principiile. Într-adevăr, să presupunem că două abordări foarte diferite ale dreptăţii ajung să valideze un acelaşi principiu. Dacă el merge într-un caz concret anume, atunci cel care face filosofie aplicată nu are motive să se întrebe: oare cum, prin ce mecanisme a ajuns acest principiu să fie acceptat? Căci investigaţia sa nu e mai favorabilă unei abordări decât celeilalte.

Mai mult, de obicei nu se consideră că cel care face filosofie aplicată **testează** anumite principii în diversele cazuri concrete pe care le are în vederi. Mai degrabă, el doar încearcă să le utilizeze ca unelte potrivite scopurilor sale. Dacă ele îl ajută - atunci recompensa sa cea mai importantă e succesul obţinut; dacă nu, atunci desigur că el s-ar putea gândi că ceva nu e în ordine cu acele principii. S-ar putea gândi, de pildă, că ele nu sunt valide (ori cel puţin unul dintre ele nu e valid). Dar această cale nu este totuşi obligatorie. Căci să presupunem că aceleaşi principii au fost folosite cu succes de el (sau de mulţi alţi filosofi) în numeroase alte cazuri; sau poate că el crede ferm în validitatea lor. Din fericire, faptul că acum s-a întâmplat să eşueze nu-l duce, fără putinţă de scăpare, pe

filosoful nostru la contradicţie. El are la îndemână şi alte căi de urmat. Bunăoară: să pună sub semnul întrebării intuiţiile pe care s-a sprijinit atunci când a abordat cazul; sau să încerce să-l reformuleze astfel încât principiile în cauză să poată să fie aplicate mai precis sau într-o altă modalitate, mai potrivită; să invoce anumite circumstanţe care, în contexte diferite, fac ca aplicarea principiilor să conducă la rezultate diferite decât cele aşteptate; să nege, pur şi simplu, că acel caz este unul care ţine de aplicarea acelor principii (de exemplu, să nege că e un caz în care - deşi aşa se părea - problema e de a aplica principile dreptăţii) etc. Proceduri de acest fel de **imunizare** în faţa eşecurilor sunt cât se poate de mult folosite (şi nu doar de filosofi; oamenii de ştiinţă, fiecare în domeniul său, practică adesea astfel de strategii). Dar ele ne ajută să **aplicăm** o parte a unei teorii filosofice, fără să ne preocupe obsedant de mult teoria însăşi.

Desigur, uneori principiile şi teoriile morale (căci în primul rând despre ele va fi vorba mai jos) sunt testate prin raportare la situaţiile morale întâlnite. Numai că lucrul acesta **nu** ţine de filosofia aplicată. Testele sunt efectuate relativ la cazuri ori situaţii paradigmatice, precum sinuciderea, promisiunea, minciuna, omorul etc. Or, faptul că acesta sunt cazuri paradigmatice pe care o teorie morală trebuie să le abordeze cu succes este admis anterior aplicării teoriei. Capacitatea unei teorii de a da seamă de cazuri paradigmatice precum acestea e parte a "miezului ei tare", nu a aplicării ei la noi situaţii ori cazuri. O teorie morală nu e dată ca un corp abstract de principii: ea e dată împreună cu aplicaţiile ei paradigmatice încununate de succes - iar aceste aplicaţii trebuie luate ca părţi esenţiale ale ei[20]. A aplica o teorie înseamnă a arăta că poţi extinde colecţia "aplicaţiilor" ei încununate de succes dincolo de cele paradigmatice; iar isprava cea mai de soi

la care aspiră cel ce face filosofie aplicată e, adesea, reuşita în astfel de extinderi.

Sigur, colecţia cazurilor paradigmatice nu e presupusă ca fixă de-a lungul timpului. Ba, mai mult, astăzi se întâmplă că multe genuri de cazuri părăsesc tărâmul aplicaţiilor periferice ale unei teorii morale şi devin teste "cruciale" pentru aceasta. Probleme precum cea a avortului, a eutanasiei, a animalelor, a diversităţii au devenit, încetul cu încetul, atât de importante încât astăzi nici o teorie morală respectabilă nu-şi mai poate îngădui să le trateze ca pe nişte "simple" aplicaţii. Căci, dacă teoria eşuează în încercarea de a oferi o abordare rezonabilă a cazurilor (cel puţin a celor standard) de avort, eutanasie etc., atunci e probabil ca dubiile să se ridice cu forţă în calea teoriei - iar principiile pe care ea le conţine s-ar putea să fie respinse cu mult mai mare uşurinţă. Dacă teoria nu furnizează o astfel de abordare satisfăcătoare a acestor cazuri, atunci a spune că o încercare de a aplica teoria la o colecţie concretă de cazuri a eşuat pare să fie o descriere denaturată a situaţiei. Fiindcă, mai degrabă, nu aplicarea ei e de blamat, ci teoria însăşi e în cauză: ea nu a reuşit să fie aplicată, deci să treacă un test, să includă în "miezul ei tare" un anumit caz moral. Iar acum nu ar fi suprinzător dacă dubiile sunt aruncate nu spre filosofii care nu au reuşit să aplice teoria, ci chiar înspre validitatea principiilor ei morale.

Această perspectivă asupra raporturilor dintre filosofia "pură" şi cea "aplicată" are prea puţine legături (dacă are vreunele) cu distincţia clasică dintre raţionamentele inductive şi cele deductive. Voi lăsa aici deoparte problema dacă filosofia (morală) pură utilizează în chip esenţial raţionamentele inductive. Fapt este că filosofa morală aplicată nu este un proces deductiv. Căci,

mai întâi, ea priveşte teorii şi nu principii morale separate, deci enunţuri universale din care sunt inferate enunţuri particulare; or, este de văzut dacă o teorie e pur şi simplu o colecţie de enunţuri universale mutual independente* . În al doilea rând, activitatea celui care face filosofie aplicată nu are structura unui raţionament inductiv. Dacă cineva trage concluzia: "Socrate este muritor" din enunţurile "Toţi oamenii sunt muritori" şi "Socrate e om", atunci el a efectuat o deducţie (în fond, foarte simplă): anume, plecând de la un enunţ universal şi de la un altul care descrie o situaţie particulară, el a conchis rezultatul dorit. Dar în filosofia aplicată genul de activitate care i se cere filosofului e cu totul altul. Dacă filosoful ar zice, pur şi simplu: "Avortul este un lucru rău", fiindcă "A omorî fiinţe umane nevinovate este un lucru rău", iar "Avortul înseamnă a omorî fiinţe umane nevinovate" - atunci ne-am putea pune în mod serios problema dacă are rost să mergem la un curs de etică aplicată, sau să citim ceva pe această temă.

Pesemne că aici o analogie ar putea fi folositoare. Să ne amintim că cea de-a doua lege a lui Newton spune că forţa totală care acţionează asupra unui corp se calculează înmulţind masa acestuia cu acceleraţia sa: $\mathbf{f = m.a}$. Să ne gândim acum la un corp în cădere liberă; mişcarea sa poate fi descrisă cu ajutorul ecuaţiei $\mathbf{m.g = m.d^2s/dt^2}$. Sau, să luăm un pendul simplu; atunci când îi descriem mişcarea, facem apel la o ecuaţie de forma: $\mathbf{m.g.sin(\theta) = -m.l.d^2\theta/dt^2}$. Sunt aceste ultime două ecuaţii instanţe ale legii a doua a lui Newton? Cum le recunoaştem ca fiind astfel - şi cum recunoaştem ecuaţii chiar mai

* Potrivit lui J.D. Sneed, ea **nu** este. Teoria lui Rawls exemplifică foarte bine acest fapt. Într-adevăr, principiile sale ale dreptăţii nu sunt privite ca enunţuri generale independente; mai curând, ele sunt conexate printr-un mecanism complicat de ataşări de priorităţi.

complicate[21] ca aplicaţii ale legii a doua a lui Newton la diverse cazuri particulare? Fiindcă pentru noi profanii în acest domeniu trebuie un oarecare efort pentru a recunoaşte aici instanţe ale legii a doua a lui Newton. Aceste exemple arată însă destul de limpede felul cum un fizician "aplicat" a extins cu succes mecanica lu Newton la noi colecţii de cazuri particulare. Problema pe care acesta a avut-o în faţă nu era numai una de a redescrie acele cazuri în termenii teoriei sale, ci şi de a da o nouă formă teoriei înseşi, astfel încât ea să poată fi aplicată cu succes noilor cazuri. În aplicaţii (cel puţin în multe dintre cele interesante) principiile nu pot fi folosite ca atare: ele trebuie reformulate, până acolo încât un profan cu greu le-ar mai recunoaşte sub noile haine. E foarte important să notăm că adesea e nevoie să se apeleze la principii care sunt valabile **numai** în cazurile cuprinse într-o clasă, nu în toate cazurile în care are sens să spunem că principiul sau teoria originare se pot aplica (în cazul mecanicii newtoniene exemplul care se dă de obicei e cel al legii atracţiei universale). Aşadar, a zice că o astfel de procedură logică, implicată în aplicarea unei teorii, e de tip deductiv (în sensul precis în care logicianul foloseşte această expresie) ar însemna să nu ţinem seamă de unele dintre cele mai interesante trăsături ale ei.

Cam la fel se întâmplă şi în cazul filosofiei aplicate. Un exemplu edificator e oferit de teoria eticii ambientale a lui P. Taylor[22]. El acordă un spaţiu larg mijloacelor de a aplica în chip adecvat principiul său general (şi deci "abstract") al **respectului pentru natură** în cazuri concrete şi în acelaşi timp diferite în natura lor. Principiul lui Taylor fusese criticat, de exemplu, pe motivul că el nu mai poate funcţiona atunci când luăm în consideraţie situaţii în care apare un conflict între fiinţele umane şi cele aparţinând

altor specii. Or, dacă în aceste situaţii semnificative principiul nu se comportă satisfăcător, atunci putem să ne îndoim de însăşi ideea aplicării lui cu succes. Pentru a da seamă de această obiecţie, Taylor dezvoltă o strategie complexă. El susţine că de fapt cazurile în care principiul urmează să fie aplicat sunt de tipuri extrem de diferite, şi că în cazul fiecărui tip trebuie să apelăm la noi principii, care sunt valabile în acele cazuri (deşi nu neapărat şi în cele de alt tip). Cum urmează să fie înţeles în fiecare din aceste cazuri principiul respectului pentru natură - acesta e lucrul pe care îl aşteptăm de la cel care face etică aplicată.

P. Taylor e cât se poate de explicit în legătură cu această caracteristică a abordării sale:

> Principiile nu funcţionează ca premisele unui raţionament deductiv. Nu putem deduce din ele şi din faptele care descriu cazul respectiv un enunţ normativ despre ceea ce trebuie, la modul absolut, să facem. Trebuie să ne străduim să obţinem concluziile dorite pe baza unor consideraţii relevante; iar relevanţa unei consideraţii e dată de aplicarea principiului.[23]

Consideraţiile de care aminteşte Taylor joacă un rol similar celui al legilor sau principiilor specifice care sunt valabile în unele (nu neapărat în toate) aplicaţiile unei teorii precum mecanica particulelor a lui Newton. Ar fi de aceea incorect să încercăm să tratăm filosofia aplicată în termenii unor proceduri de felul celei inductive sau deductive (sau ai unei combinaţii între acestea).

2. Împotriva eticii aplicate

Rezumând, potrivit strategiei eticii aplicate filosoful se vede pus în faţa mai multor sarcini (iar împlinirea lor nu doar că îi produce satisfacţie personală, dar dovedeşte şi că meseria de filosof este folositoare celorlalţi!). Mai întâi,

el priveşte cu atenţie critică poziţiile formulate, argumentele aduse, natura controverselor iscate; el face distincţii, reconstruieşte disputele în ceea ce au ele fundamental, iar uneori dovedeşte că ele nu aveau de fapt nici o întemeiere reală (bunăoară, fiindcă porneau de la moduri greşite de a le pune). În al doilea rând, el încearcă să vadă dacă punctele de vedere formulate (şi reelaborate de el la un grad de rigoare mai ridicat) sunt libere de contradicţii interioare ori dacă ele nu cumva duc la consecinţe nedorite; atunci, filosoful atrage atenţia asupra dificultăţii de a susţine în continuare un atare punct de vedere. În al treilea rând, filosoful e dispus să colaboreze cu alţi specialişti, considerând că expertiza sa este valoroasă. El îşi va spune cuvântul în evaluarea unor instituţii, acţiuni politice şi sociale în funcţie de felul în care, după el, acestea sunt sau nu în acord cu principiile morale. În sfârşit, expertiza sa va putea fi folositoare şi în cercetarea unor cazuri, situaţii concrete. Atunci când, de exemplu, într-un spital doctorul este pus în faţa unor dileme greu de depăşit, eticianul e de folos, indicând liniile principale ale punerii corecte a problemei. Desigur, nu el va lua decizia - dar va putea face mai limpezi constrângerile de care trebuie să se ţină seamă şi criteriile de luare a ei.

Nu puţini sunt însă filosofii care susţin că, în măsura în care etica aplicată reprezintă o abordare bazată pe apelul la teorii şi la principii, atunci ea a eşuat în intenţiile sale* . Potrivit acestui punct de vedere, teoriile şi principile

* Se sugerează uneori că expresia "etică practică" ar fi mai potrivită. Mi se pare că o asemenea propunere are consecinţe deloc de dorit. Mulţi filosofi folosesc deja expresiile "etică practică" şi "etică aplicată" ca intersubstituibile. De pildă, P. Singer a scris o carte de **etică practică** şi a editat una de **etică aplicată**; dar pare-se că el nu

au un cusur de nepăşit: nu sunt uneltele potrivite la care să apelăm dacă vrem să oferim o abordare satisfăcătoare a unei probleme morale concrete[24]. Unul dintre promotorii de frunte ai ideii că vremea teoriilor şi a principiilor morale a trecut este filosoful englez B. Williams[25]. Teoriile morale, susţine el, sunt unelte normative care urmăresc să înveţe oamenii cum să gândească (în etică) şi cum să trăiască: "O teorie etică este o abordare teoretică a gândirii şi a practicii etice; această abordare fie duce la un test general de corectitudine a opiniilor etice fundamentale, fie duce la ideea că un astfel de test nu poate să existe."[26] Teoriile de primul gen sunt "pozitive" (utilitarismul lui Bentham e un caz exemplar de teorie etică pozitivă); cele de al doilea fel (bunăoară, emotivismul) sunt "negative". Potrivit teoriilor pozitive, opiniile morale existente pot fi apreciate drept corecte sau incorecte; potrivit celor negative, încercarea de a ne întreba cu privire la corectitudinea sau incorectitudinea acestor opinii e lipsită de sens. Dar, crede Williams, potrivit ambelor genuri de teorii se presupune că opiniile morale pot fi apreciate, evaluate; şi se presupune că scopul teoriilor este acela de a judeca diferitele teste propuse în acest scop. Or, continuă el, dacă se admite că acestea sunt scopurile teoriilor etice, atunci se poate susţine că ele au eşuat şi că, mai mult, orice atari teorii sunt sortite eşecului: "Voi argumenta că filosofia nu trebuie să încerce să producă teorii etice."[27] Anti-teoreticianul susţine că filosofia nu are capacitatea de a evalua (prin intermediul unor teste de corectitudine) opiniile morale

---

consideră că abordările "aplicate" şi "practice" sunt de naturi diferite. În al doilea rând, filosofia tradiţională a fost împărţită de obicei în "filosofie teoretică" şi "filosofie practică" (în multe universităţi din Europa continentală programa de filosofie prevede în mod explicit discipline "teoretice" şi discipline "practice"). Etica a reprezentat paradigma filosofiei practice, şi de aceea expresia "etică practică" are puţin aerul unei tautologii.

existente; ea nu are puterea de a ne spune cum să gândim în etică şi cum să trăim. În consecinţă, abordarea etică a unor cazuri morale concrete nu va trebui să aibă forma unor încercări de a pomi de la teorii şi de la principii şi de a pune apoi acele cazuri concrete sub acoperişul respectivelor teorii ori principii. Întregul proiect de a **guverna** practica morală din afara ei (dintr-o perspectivă teoretică) e imposibil de dus la împlinire.

Un atare punct de vedere dă naştere în mod natural unor întrebări de două mari tipuri: 1) Care sunt temeiurile respingerii teoriilor şi principii ca instrumente potrivite pentru a aborda diversele cazuri morale concrete? şi 2) Dacă o astfel de perspectivă asupra teoriilor şi principiilor s-ar dovedi corectă, care ar fi consecinţele ce ar decurge de aici?

Argumentul fundamental al poziţiei anti-teoretice pare-se că se reazemă pe o înţelegere particulară a naturii şi rostului teoriilor şi principiilor etice. El curge astfel: teoriile etice cuprind principii. Prin însăşi natura lor, principiile sunt abstracte; ele merg mult mai departe de relaţiile particulare, de persoanele particulare. Un principiu moral veritabil trebuie să facă abstracţie de circumstanţele în care e să fie aplicat, de trăsăturile caracteristice ale celor implicaţi într-o situaţie morală. El trebuie să fie universal şi imparţial[28]; trebuie formulat în termeni universali, atemporali[29]. Să admitem aceste susţineri; dar, ne-am putea întreba, ce e rău în acest mod de a înţelege principiile şi teoriile? Secole întregi filosofii au lăudat teoriile şi principiile pe care le formulau indicând tocmai aceste caracteristici. De exemplu, imparţialitatea teoriilor etice e legată de cerinţa morală ca situaţii morale similare să fie tratate în chip similar. Şi desigur că anti-teoreticianul nu vrea să conchidă că e moral să tratezi cazuri

asemănătoare într-un mod foarte diferit: Trebuie deci că altul este motivul pentru care el se plânge că teoriile şi principiile morale sunt universale, abstracte şi imparţiale prin însăşi natura lor. Într-adevăr, el accentuează asupra următoarei chestiuni: fiindcă sunt abstracte, aceste teorii şi principii nu pot fi făcute îndeajuns de concrete încât să dea seamă de cazurile concrete. Cum putem fi siguri că am interpretat în mod corect că un caz concret se subsumează unui anumit principiu moral? Putem indica întotdeauna motive ale unor susţineri că **acest** caz este similar din punct de vedere moral **acelui** caz[30]? Cum scrie St. Fish,

> Argumentul **împotriva** teoriei e pur şi simplu acela că substituirea generalului pentru ceea ce e local nu va putea fi niciodată atinsă. Teoria este un proiect imposibil, care nu va reuşi niciodată. Şi nu va reuşi pur şi simplu pentru că datele primare la care apelează şi legile formale necesare succesului ei vor fi examinate sau scoase întotdeauna din circumstanţele lor - de care se presupune însă că sunt independente.[31]

Un astfel de argument pentru "particularism etic", opus "universalismului etic", cuprinde, după părerea mea, cel puţin două teze distincte. Prima dintre ele este **metafizică** şi are o natură foarte generală. Fiindcă ea vizează diferenţa de natură - întâlnită în orice cercetare teoretică - între cunoaştere şi fapte (în cazul nostru, cazurile morale concrete*). Această teză cred că este greşită** - iar dacă ar fi luată la modul serios ar arunca

---

* Vreau să accentuez asupra formulării prudente: ea nu implică ideea că accept un soi special de fapte - faptele morale. Şi încă ceva: de aici nu decurge că la modul general eu nu accept fapte morale; decurge doar că existenţa lor nu e implicată în acest loc.

** Această teză metafizică ar putea fi stabilită astfel: să luăm un oarecare principiu moral. Principiile morale sigur că admitem că se

aplică mai multor cazuri. Prin urmare, ele sunt abstracte. Să presupunem acum că adăugăm la acest principiu moral noi informaţii - privitoare, de exemplu, la tipurile de cazuri la care principiul va fi să se aplice. Dar, problema e că astfel nu facem decât să mai adaugăm încă un conţinut abstract - şi deci ceea ce am obţinut e doar un alt corp de opinii abstracte morale. Situaţia nu se schimbă nici dacă adăugăm o descriere a unui caz concret. Căci şi atunci nu facem decât să mai adăugăm nişte informaţie abstractă unei colecţii de astfel de informaţii - iar rezultatul nu are cum să nu fie tot abstract. De obicei, atunci când abordăm un caz concret, aici ne oprim. În acest moment, o apreciere de felul: "E just să faci aşa-şi-aşa" decurge de obicei din colecţia noastră de propoziţii (sau, echivalent zis, adăugarea la această colecţie a negaţiei unei astfel de propoziţii va da naştere unei contradicţii). Dar, potrivit punctului de vedere după care teoriile şi principiile au eşuat, există unele (tipuri de) situaţii care sunt atât presante cât şi relevante moral, dar în cazul cărora e dubios dacă un astfel de punct va fi vreodată atins. Or, dacă lucrurile stau astfel, înseamnă că principiile sunt încă locuitori ai unui tărâm abstract, spre deosebire de cel concret al cazurilor morale presante şi relevante.

Dar să admitem că acest proces de adăugare de noi informaţii a continuat destul de mult încât să ajungem la un moment dat când din orice pereche de propoziţii una şi numai una a fost admisă: am obţinut acum o descriere completă a cazului nostru concret, asupra căruia vrem să decidem. (Nu discut acum chestiunea dacă toate aceste propoziţii sunt factuale - apelează doar la "este" - sau dacă unele dintre ele sunt evaluative - apelează la "trebuie". Chestiunea nu e importantă, fiindcă avem deja în colecţia noastră de propoziţii unele de forma "trebuie": chiar principiul moral de la care am plecat.) Acum să ne întrebăm: putem zice şi acum că principiul e prea abstract pentru a se aplica acestui caz concret? Straniu, dar susţinătorul tezei metafizice va putea încă să răspundă în mod afirmativ acestei întrebări. Fiindcă, va zice el, ceea ce am obţinut e încă abstract, şi nu putem fi siguri că ceea ce am obţinut se aplică **exact acestui caz** - chiar dacă, pentru orice acţiune **X** pe care am putea-o concepe, sau propoziţia "E just să faci **X**", sau negaţia ei este în colecţia noastră. (Iar dacă este - ea e ceea ce căutam!)

Pentru un logician, această situaţie e nu puţin stimulativă. Dacă toate propoziţiile implicate sunt într-un limbaj de ordinul întâi, atunci, admiţând că descrierea se aplică unui caz - deci că nu e contradictorie - atunci se mai aplică unuia care are o structură cu totul diferită (în jargonul logicianului, noul caz nu e "izomorf" cu cel

anti-teoreticianul pe o pantă alunecoasă: nu ştiu cum va mai putea să arate că, de exemplu, fizica sau alte ştiinţe ale naturii mai sunt încă posibile. Cea de-a doua teză este de natură **epistemologică** şi are două componente. Mai întâi, se sugerează că, dacă principiul moral originar sau teoria morală originară nu a fost formulat(ă) ţinând seamă de un tip de cazuri concrete, atunci ne putem îndoi de capacitatea lui sau a ei de a fi aplicat(ă) cu succes. De pildă, teoriile tradiţionale deontologice sau utilitariste nu puteau să fi avut în vedere cazuri de utilizare a unor mijloace de menţinere a vieţii care au fost inventate acum un an[32]. Dar e uşor de văzut de ce nu ţine această componentă a tezei epistemologice: a aplica plin de succes principiile este miezul însuşi al ştiinţei aplicate şi, desigur, al eticii aplicate. A arăta că mecanica clasică a particulelor se aplică unor cazuri noi şi interesante a fost o activitate importantă şi respectată. Mai mult, de obicei eşecul se răsfrângea asupra persoanei, nu asupra teoriei. Dacă

---

originar). Eu mă îndoiesc însă că problema noastră e legată de existenţa modelelor ne-standard ale teoriilor de ordinul întâi - chiar dacă un filosof precum H. Putnam a fost la un moment dat tentat să considere că astfel de consideraţii ar putea fi într-adevăr relevante într-o chestiune ca aceasta.

Sunt, desigur, de acord că zece mii de lei (sau, cu un exemplu mai bun: o sută de dolari) în buzunar sunt altceva decât zece mii de lei (sau: o sută de dolari) doar posibili. Dar, aşa cum a avertizat Kant, diferenţa nu e aceea că leii (sau dolarii) reali au vreo proprietate pe care leii (sau dolarii) doar posibili nu o au; diferenţa stă, mai curând, în felul în care concepem acea sumă de bani. Tot aşa, cazul real şi descrierea lui completă nu diferă în sensul că în cazul real avem o proprietate care nu e redată prin vreo propoziţie în cadrul descrierii. Dar atunci, care e natura susţinerii că descrierea nu se poate aplica acelui caz? Căci deosebirea de natură dintre un caz real şi cunoaşterea lui e o caracteristică a oricărei cunoaşteri autentice şi nu ţine doar de etica aplicată. Dificultatea stă de partea criticului teoriilor şi principiilor, nu de a celui care vrea să le apere: criticul trebuie să indice în ce constă felul diferit în care privim la cazul concret şi la descrierea lui.

această primă componentă a tezei epistemologice ar fi să spună ceva interesant, cred că ea ar trebui interpretată **metodologic**: dă-ţi toată silinţa pentru a aplica principiile şi teoriile morale la noile cazuri recalcitrante!

Cea de-a doua componentă a tezei epistemologice e aceea că, întrucât încercările de până acum, cele obişnuite, de a aplica o teorie sau un princiu moral au eşuat în cazuri presante şi relevante, înseamnă că ceva nu merge cu însăşi această procedură de a le aplica. Sunt de acord cu această componentă a tezei epistemologice. Aşa cum am menţionat mai devreme, chiar în cazuri standard aplicarea teoriilor şi a principilor morale e uneori o treabă dificilă, care necesită reformulări, o faţă nouă a principiilor - care nu e adesea apropiată de cea originară sau fundamentală (să ne reamintim de legea a doua a lui Newton, sau de principiul lui Taylor al respectului pentru natură). Dar aici sunt exprimate într-un mod ambiguu două susţineri foarte diferite între ele. Anume, acelea că în studierea unor cazuri concrete

1) sunt aplicate **unele** principii;

2) sunt implicate **anumite** utilizări ale principiilor.

Sunt de acord că încercările de a aborda unele cazuri morale concrete în paradigma eticii aplicate (adică, urmărind să subsumăm cazul concret unui principiu sau unei teorii) a întâmpinat dificultăţi uneori de nedepăşit. Dar aceasta nu înseamnă că **orice** utilizare a principiilor e nefolositoare sau nenecesară în cercetări precum acestea. Cred de aceea că cea de-a doua susţinere este falsă. Mai mult, cred că se poate respinge cea de-a doua susţinere, păstrând-o însă pe prima, fără teama de a te contrazice. Punctul meu de vedere asupra ideii de practică filosofică ar putea fi considerat ca un mod de a dezvolta o atare poziţie.

Anti-teoreticenii au totuşi şi alte argumente, mai precise, în sprijinul poziţiei lor. Acestea privesc direct natura moralităţii - şi de aceea nu cad sub pericolul pantelor alunecoase. Ideea de bază e aceea că moralitatea este un domeniu extraordinar de eterogen: nu există un singur fel de bine, un singur fel de a fi just; valorile morale sunt multiple şi sunt incomensurabile. Această diversitate a domeniului moral este ireductibilă. Uneori, anti-teoreticienii îl aduc în sprijinul lor pe Aristotel, care în *Etica nicomahică* (1096b) afirma că valori precum cele ale curajului, dreptăţii, prieteniei sunt distincte între ele şi nu pot fi aduse sub un acelaşi acoperiş. Iar dacă principiile şi teoriile morale sunt unelte care vor să cuprindă sub ele toată această diversitate, să o aducă la un singur model, să reducă diversitatea la o simplă aparenţă, unită însă în adâncime printr-un numitor comun - atunci obiectivul lor reducţionist nu e justificabil.

Din nefericire însă pentru anti-teoretician, nu adversarul său trebuie să producă dovada: mai degrabă chiar el, odată ce formulează acest argument, se angajează într-o întreprindere dificilă. Anume, el trebuie: 1) să arate ce înseamnă că două valori sunt nu numai distincte, ci şi incomensurabile; 2) să dovedească faptul că domeniul moralităţii este atât de divers încât în principiu nu se poate produce o abordare comună a tuturor valorilor morale; 3) să formuleze precis ideea că o teorie morală reduce toate valorile la un numitor comun (deci să reconstruiască ideea de reducere); 4) să argumenteze că, dacă o teorie sau un principiu explică un fapt moral, atunci această explicaţie este ea însăşi normativă - deci că funcţionează mereu ca un soi de "supervaloare" şi nu doar ca un instrument teoretic, explicativ*.

* Şi la noi în ţară unii filosofi au sugerat ceva similar. S-a argumentat,

Mă îndoiesc că anti-teoreticienii au produs abordări adecvate ale unor probleme precum aceasta. Mai mult, cel ce admite teoriile etice este într-o poziţie mult mai bună: el trebuie doar să sugereze că o teorie este adecvată unui anume scop. Aceasta, în timp ce anti-teoreticianul trebuie să vină cu o mulţime de demonstraţii de imposibilitate (că e imposibil să comensurăm două valori; că e imposibil să oferim o abordare comună a tuturor valorilor morale; că teoriile urmăresc în chip necesar să reducă valorile la un numitor comun etc.). De multe ori, un argument filosofic bun este acela care solicită adversarului să producă dovezi. Cel de faţă nu face prea multe pentru a proteja poziţia proprie a anti-teoreticianului.

Un al doilea argument mai precis al anti-teoreticianului e următorul: pentru ca o teorie sau un principiu etic să-şi merite numele, ea (sau el) trebuie să fie în stare ca, în fiecare caz concret, să aleagă o anumită acţiune şi să susţină că aceea este acţiunea justă - deci corectă din punct de vedere moral. Şi invers, dacă într-un anume caz teoria sau principiul la care cineva apelează nu implică faptul că o anumită acţiune e diferită de toate celelalte, prin aceea că (doar) ea este cea justă, atunci cu greu am mai putea zice că am aplicat cu succes acea teorie sau acel principiu la cazul concret respectiv. Dar, continuă

---

de pildă, că abordările filosofice ale ştiinţei, dacă nu sunt descriptive, atunci sunt neapărat normative. Dacă filosofii vor mai mult decât să descrie faptele (de pildă, ce fac ori ce gândesc oamenii de ştiinţă - despre lume sau despre ceea ce fac ei), atunci neapărat vor să impună norme, reguli etc. Cred că o atare susţinere e greşită: a încerca să dai seamă teoretic (chiar dacă foloseşti uneltele filosofului) de o practică umană precum morala ori precum ştiinţa nu înseamnă deloc că vrei pe ascuns să impui reguli, norme ori obligaţii. Între a descrie şi a norma există şi alte opţiuni - între acestea, aceea de a elabora o explicaţie teoretică a obiectului cercetat.

anti-teoreticianul, există unele situaţii pe care intuitiv le recunoaştem ca fiind de natură morală, în care însă teoriile nu reuşesc să selecteze doar o singură acţiune ca cea justă. Ca urmare, în cel mai bun caz teoriile morale sunt incomplete, nu sunt capabile să guverneze practica noastră morală; iar în cel mai rău caz, ele permit apariţia conflictelor morale. Într-adevăr, dacă o teorie sau un principiu nu ne constrânge într-un anume caz să admitem în mod precis doar un singur mod de a acţiona, atunci înseamnă că sunt disponibile mai multe acţiuni diferite între ele; or, nu avem nici o garanţie că ele nu se pot contrazice. În plus, dacă o teorie conţine mai mult de un principiu, atunci în unele cazuri se poate ca fiecare dintre acestea să selecteze ca juste acţiuni diferite.

Acest argument este foarte puternic, fiindcă îl lasă pe susţinătorul teoriilor şi principiilor fără putinţa de a face apel la o strategie obişnuită de imunizare: aceea de a afirma că acel caz pur şi simplu nu e unul de care teoria sa ar trebui să dea seamă* . Dar şi el are slăbiciunile sale: de ce acest argument este un argument împotriva teoriilor şi a principiilor? Căci, dacă este corect - iar eu cred că în liniile lui mari e într-adevăr corect - el nu e îndreptat în fond împotriva teoriilor şi a principiilor. Mai degrabă, el vizează încercările nereuşite de a aplica acele teorii sau principii la unele cazuri concrete. De aceea, îmi pare că argumentul aruncă mănuşa aplicărilor teoriilor sau principiilor. Or, cum anti-teoreticianul încă nu a dovedit că aplicarea teoriilor sau a principiilor este imposibil de realizat în anumite cazuri concrete, concluzia pe care o putem trage de aici

* Desigur că aici se poate face apel la atât de comuna idee (cel puţin în ultimele două decenii) a unei târguieli între teorie şi intuiţiile morale. Numai că acum situaţia e pusă de anti-teoretician astfel încât adversarul său să fie obligat să accepte de la început că acel caz e moral, dar că teoria nu s-a aplicat cu succes.

este aceea că trebuie să depunem mai mult efort pentru a produce aplicaţii încununate de succes. Dar, privit astfel, argumentul nu mai serveşte scopurilor anti-teoreticianului[33].

Să considerăm acum cea de-a doua întrebare de care spuneam mai devreme că e ridicată de punctul de vedere anti-teoretic asupra teoriilor şi principiilor morale: presupunând că acesta ar fi corect, care ar fi consecinţele pe care le-ar avea acest lucru? Să admitem provocarea şi să acceptăm deci că punctul de vedere al anti-teoreticianului este corect. Prin urmare, când vom aborda diferite cazuri concrete[34], ar însemna că activitatea noastră ar fi de un gen cu totul altfel decât acela exemplificat de "etica aplicată". Două sunt consecinţele la care aş vrea să mă refer. Mai întâi, a trata diferitele cazuri concrete nu va consta în aplicarea unei teorii sau a unui principiu şi în încercarea de a vedea care este, potrivit acelei unelte teoretice, acţiunea justă (adică, cea corectă din punct de vedere moral). E.R. Winkler sugera că o etică centrată pe context (contextualistă) ar fi mai sensibilă la circumstanţele particulare, la percepţiile particulare ale agenţilor morali individuali, la practicile comunităţilor morale particulare[35]. De pildă, în domeniul problemelor morale pe care le pune practica medicală, ar trebui ca "etica medicală" să fie înlocuită de o "etică clinică"[36]: potrivit acesteia, abordarea cazurilor concrete ar urma să se facă nu prin referiri speciale la teoriile sau principiile morale generale, ci printr-o analiză amănunţită a cazului, efectuată de persoanele direct implicate în acel caz - şi nu de filosoful care vine din afara practicii cu uneltele sale prefabricate.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua consecinţă pe care ziceam că aş dori să o menţionez. Anume: teoriile şi principiile etice sunt rezultatul activităţii filosofilor. De

obicei, scopul lor este să producă un gen de cunoaştere: cunoaşterea morală, la fel cum un fizician vrea să producă o cunoaştere a naturii fizice. E atunci evident că o persoană care cunoaşte conţinutul unei teorii fizice sau etice şi-a sporit cunoaşterea, în comparaţie cu un profan. Dar, dacă teoriile etice vor fi respinse, ar însemna că un filosof nu mai poate pretinde că are o cunoaştere morală mai mare decât cea a unei alte persoane. Filosofii ar trebui să se supună destinului lor: ei nu au o expertiză morală mai mare decât alţi oameni. De exemplu, în cazurile legate de boala unei persoane, ei nu sunt mai îndreptăţiţi decât medicii, surorile medicale, pacientul sau rudele sale să sugereze soluţii morale[37].

Aş dori să fac două scurte comentarii pe marginea acestor susţineri. Mai întâi, dacă admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, de aici încă nu decurge că atunci când ne confruntăm cu un caz concret filosoful nu are nici un rol. Căci anti-teoreticianul a arătat doar că filosoful nu poate pretinde că are un statut special în virtutea faptului că el produce teorii sau principii etice. Dar aceasta nu înseamnă că el nu ar putea să aibă vreun alt rol[38]. Anti-teoreticianul a argumentat doar că **unele** utilizări ale teoriilor şi principiilor morale nu sunt potrivite pentru a aborda în chip corespunzător unele cazuri morale concrete. Dar el nu a dovedit că teoriile şi principiile nu mai au **nici un fel** de utilizare. În al doilea rând, dacă nu admitem că argumentele anti-teoreticianului sunt corecte, atunci atari consecinţe pur şi simplu nu mai pot fi derivate.

Punctul de vedere pe care l-am discutat în această secţiune, după care teoriile şi principiile morale au eşuat, are o variantă foarte interesantă. Ea este "modestă": potrivit ei, dificultăţile care există în etica aplicată nu au drept concluzie faptul că teoriile şi principiile ca atare sunt

nefolositoare şi deci trebuie abandonate. Concluzia de tras ar fi mai curând următoarea: cursa după formularea unor teorii atotcuprinzătoare, a unor mari principii, care năzuie spre supunerea întregii vieţi morale sub sceptrul lor, precum şi - în consecinţă - încercarea de a aplica astfel de teorii şi de principii trebuie să fie abandonate. Nu putem spera să ajungem la atari rezultate. Cel mult putem spera să producem un fel de mici teorii -uneori li se zice "**theorita**"- care sunt în stare să dea seamă de unele cazuri morale concrete, dar care nu au pretenţia să fie generalizate încât să fie aplicabile întregii noastre vieţi morale. Potrivit acestui punct de vedere "modest", abordarea bazată pe teorii şi pe principii morale a cazurilor concrete a eşuat doar în sensul că nici o colecţie de principii morale, nici o teorie morală nu a fost în stare să se aplice cu succes **tuturor** cazurilor considerate; dar aceasta nu înseamnă că şi încercarea de a construi theorita, pe care vrem să le aplicăm numai în anumite (tipuri de) cazuri, a fost dovedită lipsită de şanse. Fiindcă aceste theorita au pretenţii limitate; iar eşecul în aplicarea lor la un tip de cazuri concrete nu indică slăbiciunea lor; el doar semnalează că avem de-a face[39] cu un fel de "greşeală categorială": adică, semnalează faptul că teoria nu poate fi aplicată cu sens şi acelor cazuri; fiindcă ele sunt prea mult diferite de cele pentru care micuţa noastră teorie fusese intenţionată, pentru a putea să o aplicăm şi lor (o atare încercare e tot aşa de fără sens cum ar fi cea de a aplica mecanica clasică a particulelor la studiul eutanasiei). Domeniul moral e sfărâmat, iar strădania noastră se poate îndrepta doar către căutarea rând pe rând a fărâmiturilor. Acest punct de vedere "modest" e atractiv - deşi eu cred că nici el nu este adecvat; dar abia în secţiunea 4 a acestui eseu voi putea să sugerez de ce nu reuşeşte să redea corect tipul de activitate

filosofică pe care îl am aici în vedere. Oricum, trebuie încă o dată subliniat că întreaga discuţie de până acum are o supoziţie care a rămas neclintită: că procesul avut în vedere este cel de aplicare, sau - în terminologia propusă în chiar primul paragraf al acestui eseu - cel competitiv; dar dacă aşa stau lucrurile, nu rezultă încă nimic cu privire la cazul în care ne-am raporta la o practică filosofică, aşadar la procesul cooperativ.

3. Strategia aplicativă

Să revenim, în sfârşit, la problema încălzirii globale. Ziceam că vom avea în vedere numai un aspect al modului în care aceasta a ajuns să fie privită ca semnificativă din punct de vedere filosofic, anume modul în care putem să vorbim despre echitatea sau neechitatea alocării între naţiuni a unor cantităţi admisibile de trimitere în atmosferă a gazelor de seră. Îndată ce încercăm să precizăm cât de cât riguros chestiunea aceasta, observăm însă că ea este de fapt un nod de chestiuni. Un nod care cuprinde cel puţin patru astfel de chestiuni, ireductibile una la alta şi care s-ar putea exprima prin următoarele întrebări formulate de H. Shue[40]:

> (1) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii - atât cât mai e posibil - a încălzirii globale?
>
> (2) În ce constă o alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face faţă acelor consecinţe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate?
>
> (3) În negocierile internaţionale, care este alocarea existentă a bunurilor pe care o putem admite (în legătură cu problemele (1) şi (2), pentru a avea un proces echitabil)?
>
> (4) În ce constă o alocare echitabilă a emisiunilor de

gaze de seră (atât în perioada de tranziţie cât şi în cea vizată pe termen lung)?

Situaţia de la care se pleacă e de felul următor: oamenii au emis de-a lungul secolelor însemnate cantităţi de gaze de seră. Arderea lemnelor, procesele industriale sunt exemple dintre cele mai simple în acest sens. În ultimele decenii, emisiile de astfel de gaze au întrecut însă limitele capacităţii naturale de absorbire a lor. Ele se acumulează în atmosferă şi vor conduce la încălzirea globală. Pentru a evita o atare catastrofă, sigur că soluţia ar fi încetarea activităţilor de emisie a acestor gaze. Dar lucrul acesta nu e posibil: ar însemna prăbuşirea întregii noastre civilizaţii, axată pe procese economice care presupun astfel de emisii. Însă, cel puţin, reducerea acestor emisii ar fi necesară. Dar cum să se facă acest lucru? Sigur că o atare reducere a acelor genuri de activităţi care duc la emisii de gaze de seră, sau cel puţin neînceperea unor noi astfel de activităţi au impact diferit în diferite societăţi. Fiindcă ar însemna, de pildă, ca în ţările mai puţin dezvoltate să se rămână la acelaşi nivel de dezvoltare economică (în cazul lor, desigur, accesul la tehnlogii care nu produc în cantităţi mari gaze de seră este limitat). Şi ar fi echitabil să cerem, de pildă, ca India să reducă ritmul dezvoltării sale economice - necesară pentru a asigura în primul rând satisfacerea nevoilor de bază ale locuitorilor săi - tot la fel cum cerem ca acest lucru să se petreacă într-o ţară dezvoltată ca Germania ori S.U.A.? În al doilea rând, să nu uităm că gazele de seră au fost produse în primul rând de ţările dezvoltate; ele, s-ar putea argumenta, au produs aceste gaze într-o cotă mult mai mare decât cea care ar fi să revină ţărilor precum India. Dacă emisiunile de gaze trebuie reduse - şi realmente ele trebuie reduse - atunci cum să se facă lucrul acesta? Reducând aceste

emisiuni în toate ţările, în aceeaşi proporţie? Dacă s-ar proceda astfel, ar fi echitabil? Nu cumva, ţinând cont de argumente precum cele două menţionate mai sus, am putea admite că ar fi echitabil ca în ţări mai puţin dezvoltate economic reducerea să fie mai puţin drastică, sau chiar ca ele să-şi mărească emisiunile de astfel de gaze, pe măsura unei reduceri mai drastice din partea ţărilor dezvoltate?

Prima din cele patru întrebări ale lui Shue priveşte problema alocării costurilor prevenirii procesului; a doua - problema alocării costurilor pentru a face faţă consecinţelor chiar neintenţionate ale acestui proces; a treia - problema alocării "de fundal", deci presupuse într-o negociere echitabilă pe plan internaţional; iar ultima - problema alocării echitabile a emisiunilor[41] (deci a alocării echitabile a bunului în cauză). Strategia pe care o urmează Shue este aceasta: el cercetează care sunt conexiunile dintre răspunsurile care pot fi date la aceste întrebări. De pildă, este posibil să se răspundă întrebării (1) fără a trebui ca, simultan, să răspundem şi întrebării (2)? Sau: care este relaţia dintre răspunsul la întrebarea (1) şi răspunsul la întrebarea (4)? etc. El consideră, deci, ca dat faptul că nu avem o metodă universal valabilă de a trata întrebările de acest fel care se pot pune în legătură cu multe situaţii în care dorim să cercetăm chestiunea echităţii. Răspunsul se poate da numai în urma investigării specifice a fiecărui caz. Să notăm că nu e vorba de conţinutul soluţiei care ar fi echitabilă, ci de o problemă cu un caracter "formal": dacă răspunsurile date la cele patru întrebări sunt legate între ele. Dar această strategie nu e deloc una pe care ar prefera-o o persoană care face etică aplicată. Pentru a face limpede această susţinere, voi încerca mai jos să dezvolt strategia pe care ar favoriza-o, în abordarea chestiunii încălzirii globale, o astfel de persoană, iar apoi

voi sublinia în ce constau diferenţele dintre poziţia sa şi cea a lui Shue.

Cum va proceda o persoană care face etică aplicată atunci când va dori să abordeze o chestiune precum echitatea alocărilor de gaze de seră între naţiuni? Un mod de a răspunde în acest sens este următorul. E vorba de un model ternar. Modelul cuprinde trei stadii. În primul se defineşte spaţiul de aplicare a principiilor şi, în general, a teoriilor considerate ale dreptăţii: mai precis, se introduc conceptele descriptive şi se elaborează principiile şi teoriile presupuse de abordarea morală (de teoria în cauză a dreptăţii). Acest stadiu, trebuie subliniat, nu este încă unul evaluativ. În cel de-al doilea stadiu se introduc conceptele evaluative ale teoriei dreptăţii şi se edifică principiile acesteia. În cel de-al treilea stadiu, filosoful încearcă să vadă cum funcţionează acestea în aplicaţii, situaţii, contexte diferite, deci cum se aplică teoria generală astfel construită a dreptăţii.

Aşadar, filosoful aplicat va putea începe, de exemplu, prin aceea că va trasa două distincţii[42]: a) dintre ceea ce o persoană **face** şi ceea ce ea **doar lasă să se întâmple**; b) dintre ceea ce o persoană **intenţionează să facă** şi ceea ce ea **doar prevede că se va întâmpla** (sau e rezonabil să considerăm că prevede că se va întâmpla). Apoi, el va susţine că fiecare distincţie este relevantă moral, în sensul că potrivit fiecăreia cele două genuri de acţiuni **nu** au acelaşi statut moral. Să ne gândim, de exemplu, la acele evenimente în care o persoană este vătămată. Potrivit primei distincţii, am putea considera că acţiunea prin care un agent produce o vătămare unei persoane are o mai mare semnificaţie morală decât faptul că acel agent nu intervine şi lasă ca o persoană să fie

vătămată* . Dar am putea susţine, dimpotrivă, că cele două situaţii nu diferă din punct de vedere moral: agentul va fi judecat la fel de fiecare dată - fie că a pricinuit un rău acelei persoane, fie că doar a lăsat ca acel rău să i se întâmple acesteia[43]. Potrivit celei de-a doua distincţii, am putea considera că o vătămare pe care un agent intenţionează să o producă unei persoane este mai importantă din punct de vedere moral decât vătămarea acelei persoane pe care el doar o prevede; după cum, iarăşi, am putea să negăm că cele două situaţii diferă din punct de vedere moral**.

Trecând la cel de-al doilea stadiu, persoana care face etică aplicată va folosi cele două distincţii pentru a defini concepţii morale generale; bunăoară, ea va putea proceda astfel: 1) o concepţie morală este **deontologică** dacă şi numai dacă susţine că potrivit ambelor distincţii avem diferenţe morale; 2) o concepţie morală este **consecinţionalistă** dacă şi numai dacă susţine că cel puţin una dintre cele două distincţii nu are semnificaţie morală: a) ea este **deplin consecinţionalistă** dacă şi numai dacă susţine că nici una dintre cele două distincţii nu are semnificaţie morală; şi este b) **semi-consecinţionalistă** dacă şi numai dacă este consecinţionalistă, dar nu deplin

---

* Să admitem că în ambele situaţii acea persoană suferă o aceeaşi vătămare.

** Pentru a evita eventuale confuzii, trebuie să menţionez că cea de-a doua distincţie vizează **acţiunile** agentului: când acţionează, el poate să intenţioneze să facă ceva, dar poate să şi prevadă că ceva se va întâmpla ca rezultat al acţiunii sale, chiar dacă el nu a şi intenţionat acel ceva. De pildă, mă grăbesc şi deschid uşa brusc şi cu forţă pentru a intra într-o cameră: intenţia mea a fost să intru în acea cameră, nu să izbesc pe cineva care întâmplător se afla în spatele uşii; dar dacă ştiam că cineva era în cameră lângă uşă, iar intenţia mea era să şi îl izbesc, atunci - se poate susţine - alta e semnificaţia morală a gestului meu.

consecinţionalistă. În acelaşi mod am putea defini concepţii generale asupra dreptăţii: deontologice, deplin consecinţionaliste şi semi-consecinţionaliste. De pildă, o concepţie deontologică a dreptăţii ar susţine că o distribuţie a unui bun este mai neechitabilă dacă ea apare ca rezultat al acţiunii unui agent decât dacă acea distribuţie ar fi apărut fiindcă agentul a lăsat-o să apară; şi, de asemenea, ar susţine că rezultatul pe care un agent l-a produs este mai neechitabil dacă l-a intenţionat decât dacă doar l-a prevăzut că va apare* .

Echipată cu o concepţie de unul din tipurile menţionate, adepta eticii aplicate va încerca - trecând la al treilea stadiu, să abordeze chestiunea încălzirii globale. Astfel, în termenii distincţiei dintre a face şi a lăsa să se întâmple, ea va cerceta, pe de o parte, costurile **acţiunii** în vederea prevenirii încălzirii. Aducerea în discuţie a problemei dreptăţii cere imediat un răspuns la întrebarea: în ce constă o alocare echitabilă a costurilor prevenirii - atât cât mai este posibil - a încălzirii globale?, adică întrebarea (1). Pe de altă parte, în paradigma eticii aplicate ea va discuta situaţia în care lăsăm ca lucrurile să se întâmple, fără a acţiona pentru a preveni încălzirea globală. Acea persoană ar putea să încerce să argumenteze că nu toţi oamenii au aceeaşi poziţie morală în această privinţă: opţiunea unora de a lăsa ca lucrurile să se întâmple are o mai mare relevanţă morală decât cea a altora. Căci unii ar dori să facă mai mult decât alţii: unul dintre motive e acela că ei ar avea mai mult de pierdut din inacţiune. Unii ar vrea şi ei să acţioneze în acest sens, dar

* T. W. Pogge consideră că la Nozick avem de-a face cu o concepţie deontologică asupra dreptăţii, în timp ce Rawls ar fi semiconsecinţionalist, fiindcă respinge că potrivit celei de-a doua distincţii întâlnim diferenţe morale.

nu au puterea să facă aceasta, nu au nici puterea să-i influenţeze pe alţii în acest sens** . Alţii au, dimpotrivă, temeiuri pentru a nu se acţiona (acţiunea presupune cheltuirea de fonduri uriaşe, iar lucrul acesta s-ar răsfrânge asupra calităţii vieţii lor). În concluzie, una dintre chestiunile care se pun în faţa acţiunii (internaţionale) pentru prevenirea încălzirii globale constă în interesele şi preferinţele efective, existente ale părţilor. Între aceste interese şi preferinţe, foarte importantă este desigur alocarea actuală a avuţiei mondiale - şi unul dintre efectele ei: puterea diferită de negociere a părţilor interesate. Atunci când, în perspectiva eticii aplicate ne aplecăm asupra problemei dreptăţii în această situaţie, atunci (cel puţin în parte) întrebarea (3) vine în mod natural în discuţie: în negocierile internaţionale, care este alocarea existentă a bunurilor pentru ca - atât cât mai este posibilă - prevenirea încălzirii globale să solicite costuri repartizate în chip echitabil?

Acum să trecem dincolo de opţiunea dintre a acţiona şi a nu acţiona. Să luăm în considerare doar acţiunea de a preveni încălzirea globală. În termenii distincţiei dintre a intenţiona şi (doar) a prevedea, în perspectiva eticii aplicate se va descoperi, eventual, că acţiunile noastre au unele efecte intenţionate şi altele doar prevăzute. Printre efectele intenţionate trebuie să menţionăm în primul rând alocarea emisiunilor de gaze de seră, atât pe termen lung, cât şi în perioada de tranziţie. Iar dacă acum dreptatea e adusă iarăşi în scenă, întrebarea (4) vine şi ea imediat. Dar acţiunile noastre au efecte pe care noi nu le intenţionăm - iar printre ele efecte pe care

** De exemplu, locuitorii insulelor Maldive; încălzirea globală ar avea ca efect înghiţirea acestor insule de apele oceanului; dar ei - deşi au atât de mult de pierdut - nu pot şi să influenţeze deciziile mondiale.

nu le putem preveni. În cazul nostru, acţiunea de prevenire a încălzirii globale probabil că nu va reuşi să evite orice vătămare a unor oameni, ori alte consecinţe sociale. Costurile pentru a face faţă unor atari efecte trebuie şi ele distribuite - iar dreptatea întreabă: în ce constă o alocare echitabilă a costurilor necesare pentru a face faţă acestor consecinţe ale încălzirii globale care nu vor putea fi de fapt evitate? Nu e surprinzător, sper, să recunoaştem aici întrebarea (2).

Odată ce au fost operate aceste clarificări, se purcede la invocarea unei concepţii asupra dreptăţii (cea la care se aderă). Astfel, potrivit unei concepţii deontologice, un răspuns la întrebarea (1) nu spune nimic despre răspunsul la întrebarea (3). Apoi, fiindcă unele dintre efectele acţiunilor noastre sunt intenţionate, în timp ce altele nu - iar lucrul acesta este semnificativ din punct de vedere moral! - răspunsul la (1) nu presupune nimic în legătură cu felul în care tratăm chestiunile ridicate de întrebările (2) şi (4)* . Un semi-consecinţionalist care neagă că o distincţie dintre a intenţiona şi doar a prevedea e semnificativă din punct de vedere moral se va îndoi însă de o susţinere precum aceasta ultimă; iar un consecinţionalist deplin va considera că răspunsurile la (1) şi (3) sunt mutual independente.

Există însă o modalitate de a vedea cu totul alţi ochi problema încălzirii globale. *In nuce*, aceasta abordare este cea pe care am denumit-o "practică filosofică". Anume, vom putea accepta că cele patru întrebări au sens; dar încă nu presupunem că legăturile dintre

* Totuşi, conversa nu e adevărată: ceea ce intenţionăm să facem atunci când acţionăm şi ceea ce doar prevedem când acţionăm presupun întotdeauna că noi acţionăm în vreun fel. Prin urmare, răspunsurile la (2) şi (4) depind de răspunsul la (1).

răspunsurile la ele sunt în vreun fel anume predeterminate de o concepţie generală asupra dreptăţii. Mai degrabă, am putea să considerăm că e necesar să realizăm o cercetare specială dacă vrem să descoperim - în măsura în care există - legături între răspunsurile la aceste întrebări. Să observăm aici că întrucât nu presupunem ca date anumite conţinuturi ale unor teorii (ale dreptăţii), ci altceva - presupunem numai că trebuie să existe astfel de teorii! - această modalitate de a privi chestiunea încălzirii globale este nu este competitivă (între diversele teorii concurente ale dreptăţii).

Totuşi, cel care face etică aplicată ar putea să contraargumenteze aici astfel: să admitem că nu venim cu presupunerile noastre prefabricate privind raporturile dintre răspunsurile la aceste întrebări. Dar, dacă în urma cercetării descoperim că răspunsurile la unele dintre cele patru întrebări sunt strâns legate între ele, atunci lucrul acesta ar putea avea consecinţe mai generale. De exemplu, s-ar putea susţine că răspunsurile la întrebările (1) şi (4) sunt legate între ele, nu doar în sensul că răspunsul la (4) presupune un răspuns la (1), ci şi în acela că răspunsul la (1) nu poate fi dat fără a răspunde la (4)[44]. De asemenea, ne-am putea îndoi de relevanţa în privinţa chestiunii dreptăţii a distincţiei dintre a preveni şi a face faţă efectelor încălzirii globale, adică de faptul că răspunsurile la întrebările (1) şi (2) sunt strict separate: nu e posibil să se răspundă la (1) fără a răspunde simultan la (2)[45]. Iar dacă lucrurile vor sta astfel vom putea infera că nu este cazul **în general** (fiindcă nu este cazul în cel puţin un caz particular) că doar a prevedea şi a intenţiona sunt distincte din punct de vedere moral. Într-adevăr, altminteri răspunsul la întrebarea (1) ar trebui să fie independent de cel la întrebările (2) şi (4).

4. Ideea de practică filosofică

Situaţia descrisă mai sus ar putea fi interpretată în două feluri. Potrivit primului vom admite că teoriile dreptăţii pe care le avem la dispoziţie nu conţin elementele care să ne permită să înţelegem cu ajutorul lor o situaţie nouă precum echitatea distribuţiei între naţiuni a gazelor de seră. Altfel zis, problema noastră ar fi atunci aceea de a găsi modalităţile de a aplica teoriile existente la atari situaţii noi. Or, dacă lucrurile ar sta astfel, atunci întrebarea: De ce trebuie totuşi să încercăm să aplicăm teoria la aceste situaţii? ar rămâne fără răspuns. Fiindcă atunci ar trebui să presupunem deja că are sens ca o teorie a dreptăţii să se aplice acestor situaţii, mai mult, că i se cere să fie astfel. Dar acest pas pre-competitiv nu e încă întemeiat.

Cel de-al doilea fel de a interpreta atari situaţii îşi centrează interesul tocmai în acest loc. Fiindcă ceea ce urmăreşte este să arate că o teorie a dreptăţii (o oarecare teorie a dreptăţii) poate şi trebuie să abordeze aceste situaţii. Potrivit celei de-a doua interpretări, nu este de susţinut că de la început, când se confruntă cu diverse situaţii concrete, oamenii apelează la teorii generale, pe deplin articulate pentru a judeca echitatea acţiunilor pe care le comit. Căci există o fază preliminară, aceea în care ei ajung să accepte că e necesar să intepreteze în termeni de echitate şi de dreptate acele situaţii. "În general, dacă diferite părţi implicate (oameni, grupuri sau instituţii) sunt în contact între ele, au preferinţe care intră în conflict, atunci evident că ele vor face bine să discute şi să ajungă, pur şi simplu, la un acord mutual acceptabil. Ele nu e nevoie să aibă şi să aplice o teorie a dreptăţii înainte de a ajunge la un plan de acţiune care priveşte scopul

respectiv."[46] Decurge de aici că - în măsura în care părţile implicate admit că acordul pe care l-au făcut este echitabil - ele nu îl evaluează astfel în lumina unei teorii a dreptăţii alese în prealabil* . Dar în acest caz e natural să întrebăm: totuşi, **cum** evaluează părţile respective echitatea unui anume acord? Care, de pildă, ar fi temeiurile pentru a accepta că o anumită alocare a costurilor prevenirii încălzirii globale, sau a costurilor pentru a face faţă consecinţelor sociale ale încălzirii globale care nu vor putea fi evitate este echitabilă?

După H. Shue, răspunsul la această întrebare cuprinde două părţi. Mai întâi, el sugerează că - pentru a fi adecvată - e suficient ca o evaluare să fie puţin deasupra unor cerinţe minimale: ea ar trebui să reuşească să identifice anumite obiective specifice ale negocierilor dintre părţi (de exemplu, care e distribuţia finală de gaze de seră) sau condiţii minimale** ale distribuţiei care să conducă la ideea că negocierea nu poate fi realizată într-un mod echitabil[47]. O atare abordare e îndeajuns de restrânsă pentru a face ca apelul la teorii generale ale dreptăţii să nu fie necesar. În al doilea rând, Shue susţine că avem totuşi la dispoziţie anumite criterii pentru a face o astfel de evaluare: anume, atunci când apreciem echitatea unei anumite distribuţii, noi apelăm la anumite **standarde de echitate**. Se presupune că aceste standarde satisfac cerinţele minime de apreciere a echităţii unei anumite negocieri sau a unei anumite distribuiri de bunuri. Cred că noţiunea de standard de echitate joacă un rol esenţial în

---

* Aşadar, teoriile dreptăţii nu **întemeiază** felul în care acţionează acele părţi; dar de aici nu decurge nimic în privinţa unei alte chestiuni: putem încă admite că teoriile dreptăţii **explică** felul în care acţionează acele părţi?

** Minimale, deci nu complete; dacă s-ar cere acest lucru, probabil că o teorie a dreptăţii ar fi mai potrivită.

înţelegerea proceselor pre-competitive; de aceea, o voi discuta puţin mai pe larg.

Uneori este posibil să formulăm astfel de standarde pornind de la analiza activităţii desfăşurate în comun de două sau mai multe părţi în scopul elaborării unei soluţii la o problemă comună. Noţiunea de echitate implicată în astfel de situaţii priveşte cel puţin termenii acordului la care, eventual, vor ajunge părţile[***]. Echitatea distribuţiei este deci judecată în raport cu acele condiţii pe care părţile le-au acceptat în mod voluntar. Să notăm că în aceste cazuri întrebările de forma: de la cine? s-ar putea să fie extrem de importante. De exemplu, în cazul încălzirii globale, alocarea actuală, existentă a emisiunilor de gaze de seră este importantă, fiindcă a dat naştere unei neegalităţi în forţa de negociere a părţilor implicate (statele lumii). Dar nici una dintre părţile implicate nu va putea să renunţe la cerinţe care să îi pună în pericol însăşi supravieţuirea. Prin urmare, un standard adecvat de echitate pentru o anumită distribuţie a gazelor de seră ar trebui să cuprindă, ca o cerinţă minimală, protejarea intereselor vitale sau de supravieţuire ale părţilor implicate. Dacă, să zicem, un acord pe care noi românii ar trebui să-l acceptăm, dată fiind forţa noastră redusă în negocieri, ar cere să abandonăm orice perspective de dezvoltare economică, atunci un standard minimal de echitate ar trebui să trateze acea distribuire ca neechitabilă[48].

O cercetare a structurii şi adecvării unor atari standarde de echitate folositoare în abordarea unor cazuri concrete precum încălzirea globală este prin natura ei **etică** şi e, desigur, binevenită. Mai mult, dacă folosirea

[***] Căci ea poate să mai privească şi alte lucruri - de exemplu echitatea procesului de negociere.

unor astfel de standarde nu se bazează pe o teorie generaă a dreptăţii sau pe unele principii generale, înseamnă că nu avem în acest caz o abordare de genul "eticii aplicate". Ea nu este aplicată nici măcar în sensul "modest" (pe care l-am menţionat în secţiunea 2) asupra teoriilor şi principiilor. Nu e vorba aici de faptul că nu utilizăm teorii bine elaborate, ci doar nişte mici teorii, "theorita", care năzuie să dea seamă doar de anumite situaţii sau cazuri morale, dar fără a avea pretenţia să ofere o înţelegere teoretică a întregii noastre vieţi morale. Desigur, o atare abordare e interesantă şi ar putea să fie semnificativă în înţelegerea unor aspecte normative ale încălzirii globale. Dar ea **nu** caracterizează abordarea pe care o avem aici în vedere. Căci, pe de o parte, şi abordarea care face apel la theorita este "de sus în jos" (chiar dacă punctul de sus nu este foarte înalt!); însă, aşa cum voi încerca să arăt, deşi stadiul pe care îl studiem presupune într-un sens existenţa unor teorii şi principii (şi este deci într-un sens de forma "de sus în jos"), felul în care acele teorii şi principii sunt presupuse nu e acelaşi cu cel pe care îl are în vedere cel care face etică aplicată sau susţinătorul punctului de vedere "modest". Pe de altă parte, ea nu acordă atenţie existenţei a două tipuri distincte de standarde de echitate: cele anterioare unui acord şi cele ulterioare acestuia. Voi începe cu cea de-a doua chestiune.

Uneori, standardele de echitare rezultă din acordurile voluntare şi explicite făcute între părţile implicate. Dar se poate argumenta - iar aşa ceva se întâmplă nu de puţine ori - că o anumită distribuţie a unui bun nu este echitabilă, chiar dacă nici un acord nu a fost încă realizat. Actuala distribuţie a bogăţiei şi a sărăciei în lume este considerată de multă lume ca neechitabilă, chiar dacă ea nu este în contradicţie cu nici un fel de acord încheiat deja între statele lumii. Să presupunem, de

asemenea, că naţiunile bogate vor continua să-şi mărească emisiunile de gaze de seră; dar, cum acestea vor avea efecte negative asupra climei, ele vor afecta în special capacitatea de a supravieţui a celor care fac parte din naţiunile mai sărace. Or, pare-se că intuiţiile noastre morale sugerează că aşa ceva nu este în spiritul echităţii. Dar se ridică atunci întrebarea: cum ar putea o naţiune să susţină că un acord nu este echitabil, înainte de a se fi realizat vreun acord care să specifice ceea ce este şi ceea ce nu este echitabil? Răspunsul, presupune H. Shue, este acela că anumite standarde de evaluare a echităţii distribuirii bogăţiei ori a cotelor de emisii de gaze de seră nu sunt rezultate ale unor acorduri explicite şi voluntare: "De fapt, în mod obişnuit noi nu considerăm că suntem obligaţi să facem doar ceea ce am consimţit să facem în chip voluntar şi explicit. Dimpotrivă: de regulă evaluăm un acord şi spunem dacă este echitabil sau nu; această procedură reflectă acceptarea unor principii ale echităţii mai adânci decât orice acord explicit şi care cuprind standarde pe care înseşi acordurile trebuie să le satisfacă pentru a fi constrângătoare."[49]

În filosofia politică şi în etică se admite de către mulţi autori că astfel de standarde există. De pildă, bine-cunoscuta teorie a "legii naturale": potrivit acesteia, unele standarde sunt "naturale", prin urmare ele sunt anterioare oricărei convenţii făcute de către oameni. Dar, dacă am încerca să derivăm validitatea unor astfel de standarde anterioare acordurilor dintr-o doctrină precum să zicem, cea a legii naturale, atunci desigur că într-un punct cheie abordarea noastră ar fi fost una "aplicativă". De aceea, va trebui să le întemeiem altfel, în măsura în care dorim să facem apel la ele. Ideea este următoarea. Potrivit stategiei eticii aplicate, trebuia să se menţioneze mai întâi

care este teoria acceptată sau care sunt principiile acceptate, iar apoi să se arate că ele funcţionează într-un anume caz. **Alegerea** unei teorii sau a unor principii este obligatorie şi ea trebuie să **preceadă** utilizarea lor într-un caz dat. Strategia opusă, pe care o schiţăm aici, este mai slabă: ea admite doar că **ceva** "mai adânc" ne parvine prin aceste standarde de echitate; dar nu e nevoie să se pună degetul şi să se zică: iată, **acesta** este acel ceva mai adânc. Fiindcă, dacă am fi procedat astfel, atunci am fi căzut în partea strategiei de tipul eticii aplicate.

Aşadar, poziţia care rezultă este următoarea: atunci când abordăm diferite chestiuni privitoare la echitatea unor acţiuni sau a unor distribuţii de bunuri, noi suntem obligaţi să apelăm la anumite standarde ale dreptăţii sau echităţii. Aceste standarde pot să fie anterioare acordurilor noastre, şi deci pot veni din anumite teorii sau principii. Totuşi, atunci când abordăm o situaţie concretă nu e necesar să apelăm la o anumită teorie sau la un anumit principiu. Mai curând, ceea ce trebuie să presupunem este că **există** o atare teorie sau că **există** atari principii. Teoriile şi principiile sunt ingredienţi necesari; dar, spre deosebire de stategia eticii aplicate, nu e nevoie să acceptăm că relevanţa acestor ingredienţi stă în natura conţinutului lor. Mai degrabă relevanţa acestora e o chestiune care vizează existenţa lor. Aşa cum remarcă H. Shue la un moment dat, "pare rezonabil să presupunem că oricare ar fi exact conţinutul standardului de dreptate pentru alocarea emisiilor [de gaze de seră], aceste emisii ar trebui totuşi să fie împărţite într-un chip mai egal decât sunt actualmente împărţite"[50].

Deci nu e nevoie să specificăm într-o modalitate foarte riguroaseă conţinutul acelor standarde ale dreptăţii. Important e altceva: **oricare exact ar fi ele**, o anumită concluzie va decurge. Strategia precompetitivă, cooperativă

pare deci să încorporeze cel puţin următoarele aspecte. Acestea cred că sunt definitorii pentru ceea ce am numit o practică filosofică (în particular, o practică etică):

1) Atunci când abordăm un caz concret nou, nu este aleasă de dinainte nici o teorie a dreptătii şi nu e ales de dinainte nici un principiu al dreptăţii.

2) Abordarea nu constă deci în aplicarea unei teorii a dreptăţii sau a unui principiu al dreptăţii la acel caz concret.

3) Atunci când ne referim la trăsăturile, împrejurările ce caracterizează acele cazuri accentul nu cade pe punerea acestora sub o teorie sau unele principii, ci pe ceea ce au acestea specific.

4) Există teorii ale dreptăţii* şi există principii ale dreptăţii** ; existenţa lor sprijină apelul la judecăţile de valoare, posibilitatea de a evalua acţiuniile sau distribuirea unor bunuri ca echitabile sau nu etc.

5) Aceste teorii şi principii se aplică în unele cazuri concrete: dar relevanţa lor stă mai curând în faptul că există, decât în conţinutul lor***.

6) Teoriile şi principiile justifică utilizarea unei aprecieri, evaluări (de pildă, ca echitabile sau nu) a caracteristicilor cazului abordat.

7) Dar distincţia dintre aspectele factuale şi cele normative în cadrul acelei abordări este o chestiune de decizie contextuală şi nu este stabilită anterior cercetării.

8) Deoarece se presupune că există teorii şi principii - dar nu **anumite** teorii şi principii - rezultatele abordării nu vor afecta nici o astfel de teorie şi nici un astfel de principiu****.

---

* Sau: teorii etice.

** Sau: principii etice.

*** Este evidentă aici diferenţa faţă de strategia eticii aplicate.

**** Mai degrabă, putem în felul acesta doar să ne îndoim de valabilitatea anumitor modalităţi de a înţelege unele presupoziţii ale tuturor teoriilor sau principiilor de un anumit gen. În cazul abordării problemelor **echităţii** în chestiuni precum încălzirea globală, va fi afectat conceptul de dreptate - şi nu concepţiile asupra dreptăţii.

Un ultim comentariu. O practică filosofică nu pune sub semnul întrebării existenţa unor teorii sau principii - deşi, de bună seamă, ea are unele lucruri de spus în legătură cu adecvarea acestora în abordarea unor cazuri concrete. (În general, filosoful care se angajează într-un atare proiect este sceptic în privinţa virtuţilor încercărilor de a aplica teorii şi principii date unor astfel de cazuri, fără a lua în seamă, înainte, trăsăturile lor contextuale, circumstanţiale.) Dar, pe de altă parte, o practică filosofică încununată cu succes dovedeşte că un caz concret sau o clasă anume de cazuri concrete prezintă o relevanţă filosofică. Cred, de exemplu, că există destule argumente pentru a susţine că încălzirea globală este extrem de relevantă pentru problema dreptăţii. O teorie satisfăcătoare a dreptăţii ar trebui să se străduie să ofere o abordare adecvată a unei astfel de probleme. A dovedi aşa ceva îmi pare un rezultat teoretic important - deşi el nu reprezintă nici formularea unei noi teorii ori a unui nou principiu, nici aplicarea plină de succes a unei teorii sau a unui principiu. Abia după ce aşa ceva s-a admis se poate trece la celălalt tip de cercetare filosofică, cel competitiv sau "teoretic". Abia atunci se poate admite că încălzirea globală trebuie considerată ca o "aplicaţie" pe care orice teorie acceptabilă a dreptăţii va trebui să o abordeze, chiar dacă, desigur, ea nu este una dintre aplicaţiile ei în mod tradiţional luate ca paradigmatice. Faţă de acest mod de a face filosofie, practica filosofică este o activitate filosofică necesară, chiar dacă, odată cu trecerea vremii, ea este de obicei uitată, care urmăreşte să ofere noi aplicaţii pentru teoriile dintr-un anumit domeniu de cercetare (de pildă, în cazul nostru, pentru teoriile dreptăţii).

II

FILOSOFIA ÎN SPAȚIUL PUBLIC

LOGICA BIROCRATICĂ A DOCTORATULUI

Problema pe care doresc să o abordez în acest eseu are două feţe. Pe de o parte, ea apare ca una de rutină, minoră: una de felul celor cu care orice om care a lucrat vreodată în administraţie s-a întâlnit în mod tipic şi care, de aceea, nu pare să ridice cine ştie ce întrebări "metafizice" ori cu o asemenea relevanţă metodologică încât să merite să îi acordăm un spaţiu atât de întins cum va fi cazul aici. Şi totuşi, pe de altă parte, vreau să susţin că problema este îndeajuns de semnificativă dintr-o perspectivă metodologică; iar acesta e motivul pentru care acestui aspect îi voi dedica în mare parte paginile de mai jos. Dar aş vrea să sugerez chiar ceva mai mult: că relevanţa problemei este paradigmatică într-o vreme precum cea prezentă în care transformările din toate segmentele vieţii sociale par să solicite imperios să pătrundem dincolo de suprafaţă, de epidermă şi să învârtim cuţitul în miezul cel mai rezistent la ele. Fiindcă, pe un caz banal, într-o activitate oarecare, se poate nota cum o decizie oarecare poartă cu sine, dar fără a spune explicit acest lucru, fără a face caz de ele, supoziţii adânci - etice, politice ori chiar "metafizice" - pe care altminteri, la modul explicit, ba chiar cu ostentaţie, obişnuim să le dezavuăm, pretinzând că le-am lăsat demult în urmă. Scopul meu e acela de a oferi un exemplu pentru nevoia

ca acţiunile noastre (chiar şi cele "mărunte") să fie "reflexive": să se încovoaie asupra lor înşile, spre a-şi descoperi, măcar în parte, preliminariile.

1. Un argument stufos

Aşadar, problema pe care vreau să o abordez e următoarea: în vechiul statut al personalului didactic (aprobat prin 1969 şi la care - până la adoptarea noului Statut - trebuia din când în când să se facă apel, atunci când prevederile lui fie nu erau în flagrantă incompatibilitate cu realitatea prezentă, fie nu fuseseră înlocuite prin alte acte normative) se găsea o prevedere de genul următor: pentru ca o persoană să poată candida la un concurs pentru ocuparea unui post didactic de conferenţiar sau de profesor universitar, e nevoie ca aceasta să aibă titlul ştiinţific de doctor. Bun; dar, se adăuga - cred cu bună intenţie - că, în acele domenii în care nu se organizează doctorat, Ministerul Învăţământului poate aproba înscrierea unei persoane la concursuri ca cele menţionate mai sus, chiar dacă nu împlineşte condiţia doctoratului.

Din primul moment m-am înfiorat la ideea că, în calitatea pe care se întâmpla să o am prin 1996 în Ministerul Învăţământului* , urma să dau aprobări speciale pentru ca o persoană sau alta să se înscrie la, să zicem, un concurs pentru ocuparea unui post de conferenţiar universitar la catedra de pictură ori de actorie a unei academii de artă. Fiindcă nu e greu să ne închipuim un scenariu de felul: să presupunem că un astfel de post de conferenţiar e scos la concurs; sunt două persoane care

* De director general al Direcţiei Generale Învăţământ Superior şi Cercetare Ştiinţifică Universitară.

vor să concureze (şi niciuna nu are titlul de doctor, deci fiecare are nevoie de aprobare). Şeful catedrei, decanul, rectorul, pot face o adresă prin care să solicite doar pentru una din ele aprobarea în cauză. Motivele lor ar putea fi foarte diferite: criterii personale (de pildă, vârsta persoanei: ea se apropie de pensie şi, nu-i aşa, ar fi bine să nu se pensioneze ca lector) ori criterii profesionale. Dar dacă o persoană vine la mine cu o cerere prin care solicită acea aprobare, aş putea chiar numai eu să i-o dau (şi să nu accept solicitarea oficială a instituţiei) etc. Cu ce cădere morală aş proceda? Şi sunt sigur că oricui i-ar fi imposibil să inventeze reguli, în care să creadă cu sinceritate şi de care s-ar ghida când se pune problema de a da aprobări de înscriere la acele concursuri. Iar chiar dacă le-ar inventa, ar putea ele acoperi tot spectrul situaţiilor posibile? Şi chiar de-ar fi aşa, ar fi sigură acea persoană că le-ar putea respecta, că nu va ceda vreunui argument, vreunei vorbe ori vreunei influenţe?

În spatele acestei dificultăţi în care mă aflam e însă o temă gravă: poate oare un funcţionar din Ministerul Învăţământului să decidă într-o chestiune cum e numirea unei persoane într-o poziţie academică* înaltă? (În particular, profesia mea e prea puţin legată de profilurile în discuţie.) Mai precis, putem admite că recunoaşterea meritelor academice se poate face prin intermediul unor mecanisme neacademice? Cred că, fără nici o îndoială, răspunsul este negativ. Iar opţiunea aceasta de principiu

* În cele ce urmează voi folosi termenul „academic" pentru a referi la poziţii, activităţi ori structuri universitare. Aşa se face în toată lumea; iar dacă cineva la noi nu ar fi de acord cu acest lucru, e propria-i opţiune; mă îndoiesc că în contexte precum acesta se poate decreta.

nu putea să se exprime practic decât prin decizia ca înscrierea la aceste concursuri să fie liberă: ca urmare, aprobările ministerului sunt de prisos. (În paranteză fie zis, am văzut în mica decizie luată în acest sens şi un semn al unei cerinţe cu un caracter foarte general: într-o societate democrată, poziţiile şi funcţiile trebuie deschise tuturor celor ce împlinesc condiţiile pentru a le ocupa).

Excepţia inclusă în vechiul statut al personalului didactic privea domenii în care, în acea vreme, nu părea să aibă sens să se organizeze doctorat: educaţia fizică şi sportul, artele plastice, artele dramatice, artele muzicale. Ipoteza de la care se pornea era aceea că a realiza un doctorat în pictură, de exemplu, este incompatibil cu genul de abilităţi necesare pentru a realiza performanţe în acest domeniu. Dacă pentru un matematician teza de doctorat e un mijloc dintre cele mai potrivite pentru a-şi înregistra şi comunica rezultatele, unui pictor ar fi absurd să i se ceară să-şi traducă tablourile dintr-o expoziţie în capitole ale unei teze de doctorat.

După 1989 însă, nomenclatorul "ramurilor de ştiinţă" (cum se numesc, într-un chip nu prea fericit, marile domenii de specializare academică) în care se poate susţine doctoratul s-a extins. A apărut, de pildă, ramura: educaţia fizică şi sportul, au apărut estetica artelor plastice, istoria artelor plastice* etc. Dacă cineva are o clasă de pictură, iar munca sa cu studenţii constă în "cursuri practice", atunci cu greu se poate respinge ideea că acest

* Nu iau în discuţie chestiunea privitoare la natura unui doctorat în aceste domenii. Nu puţini au reacţionat cu nedisimulată mirare (şi nu numai) când cineva a primit titlul de doctor în educaţie fizică şi sport cu o temă de fotbal: "doctor în fotbal"? Oricât ar fi de interesantă şi oricât de mult s-ar putea discuta despre ea, chestiunea este irelevantă în cele ce urmează.

gen de activitate e compatibil cu preocupările de estetica picturii (ca să nu mai vorbim de cele de pedagogia picturii etc.). Ca urmare, parcurgerea unui program de doctorat într-un atare domeniu nu pare inconceptibilă. Pe de altă parte, s-au creat şi structurile instituţionale în acest scop: există conducători de doctorat în aceste domenii, unele instituţii de învăţământ superior au fost acreditate în acest scop etc.

Concluzia pe care am tras-o de aici nu e greu de ghicit: dacă prevederile cu pricina ale statutului personalului didactic care permiteau ca un pictor, un violonist, un actor ori un sportiv să devină conferenţiar sau profesor universitar fără a avea titlul de doctor se întemeiau pe împrejurarea că în domeniile respective nu se organizau programe de doctorat, iar acum această situaţie s-a schimbat în sensul că aceste programe se organizează, atunci e limpede că acele prevederi nu mai au obiect de aplicare (cel puţin în cazurile care până acum fuseseră luate ca paradigmatice). Şi am procedat în consecinţă: în prima parte a anului 1996 concursurile pentru ocuparea unor astfel de posturi didactice s-au blocat; nu pentru că nu am mai acceptat să fie scoase la concurs posturi de conferenţiar şi de profesori, ci pentru că nu existau concurenţi care să împlinească cerinţele care se aplicau şi în alte domenii: titlul de doctor, lucrări publicate în domeniu etc.

Numai că logica administrativă e prea necioplită dacă o comparăm cu uriaşa complexitate a realităţii. Argumentarea mea, admit şi acum, era corectă. Cred că ideea de bază a concluziei la care ajunsesem - aceea că nu aveam temeiuri pentru a spune că numirea într-un post academic a unei persoane, în domenii ca educaţia fizică, artele plastice, dramatice, muzicale, trebuie să se ghideze

după criterii diferite de cele care sunt în funcţiune în celelalte domenii - nu e greşită. Dar ea poate fi rafinată ţinând cont de două aspecte. Mai întâi, de faptul că logica administrativă operează tăieturi brutale şi nu prea detaliate în realitate. Situaţiile atât de complexe sunt împărţite în categorii mari, sunt conceptualizate în scheme nu foarte încărcate (tocmai pentru că trebuie să fie şi manevrabile). Iar întrebarea care se ridică acum este: oare sunt sigur că un caz cade de o parte şi nu de cealaltă parte a gardului? În al doilea rând, a fost foarte interesant să descopăr că poziţia mea în minister făcea posibil şi un alt mod de a privi lucrurile. Anume, sigur că punând la lucru logica decurgea acea concluzie, din premisele date. Însă puteam să interoghez înseşi acele premise, să mă întreb care e temeiul lor. Iar dacă ceva care displace apare în concluzie, înseamnă că-şi are în premise o îndreptăţire, care deci poate fi chestionat. Întrebarea era: cum poate fi gândit acel cadru nou administrativ în care să funcţioneze logica? Voi aborda pe rând cele două întrebări.

Din nefericire, prima reacţie care a apărut la cerinţa de a aplica în chip coerent prevederile statutului a apelat la motivaţii extra academice. Deşi, aş vrea să subliniez, indirect cerinţa pe care am ridicat-o a făcut să crească interesul în jurul problemei dacă şi în acele domenii nu cumva trebuie să imprimăm exigenţe superioare. (Dar, nu de puţine ori, problema a fost deplasată spre alte zone: spre opunerea, în academiile de artă, a celor ce predau disciplinele "teoretice" celor care le predau pe cele "practice"; fiindcă situaţia apărea ca o încercare imperialistă a primilor de a-şi impune propriile criterii şi celorlalţi). Nu pot să uit, de pildă, ameninţarea pe care mi-a adresat-o un actor, întâmplător membru al Parlamentului, că va aduce actorimea să protesteze în faţa biroului meu de la minister. Altcineva mi-a atras atenţia

asupra faptului că decizia mea de a bloca bunul mers de până atunci al concursurilor trăgea o linie despărţitoare care avea mari şanse să fie luată ca arbitrară. Arbitrară nu în sensul că încălca anume prevederi legale (mulţi erau, totuşi, de acord că, pe baza premiselor existente, concluzia mea era corectă), ci într-unul temporal: cu doar o lună mai devreme alte persoane concuraseră pentru ocuparea unor poziţi academice echivalente, la fel fără a avea titlul de doctor, şi câştigaseră concursul, fuseseră numite în calitate de conferenţiari ori profesori universitari. De ce ar avea o zi anume, când s-a întâmplat să trag acea nefericită concluzie, un statut cu totul ieşit din comun - atâta vreme cât persoanele însele nu diferă în privinţa criteriilor profesionale? Sigur, la rigoare obiecţia nu ţine. Dacă am greşit o dată (avantajând pe cineva) nu înseamnă că trebuie să greşesc de atunci încolo mereu. Am întâlnit şi alte argumente, sau (dacă nu argumente) cel puţin încercări de a fi convins. Aş vrea cu plăcere să împlinesc cerinţa formulată, mi-a zis cineva; numai că, a continuat el, două sunt impedimentele. Am aproape şaizeci de ani şi mi-e greu acum să mă gândesc la ceva ce am ştiut mai bine de două decenii că nu e necesar. Apoi, bunăoară în domeniul "educaţie fizică şi sport", sunt doar doi conducători de doctorat, iar locurile - cunoaştem cu toţii prea bine acest lucru - sunt limitate. Ca om, am fost de acord; dar dacă voiam să schimb ceva, atari considerente nu aveau cum să mă convingă.

Trebuie acum să aduc în discuţie un alt aspect al problemei. Cum voi argumenta mai jos, semnificaţia lui e complexă; însă, la modul direct, mi-a părut că susţine puternic punctul de vedere la care ajunsesem. E limpede că, pentru ca o persoană să ocupe o poziţie de conferenţiar sau de profesor universitar trebuie să

împlinească anumite criterii profesionale. Acest lucru este analizat de comisia de concurs, de senatul instituţiei de învăţământ superior, precum şi de o comisie de specialitate a unui Consiliu Naţional cu atribuţiuni în acest sens. De pildă, în domeniul ştiinţelor sociale pentru ca o persoană să poată fi numită conferenţiar e nevoie să aibă titlul de doctor, să fi publicat cel puţin două cărţi de specialitate, să fi publicat câteva zeci de articole în reviste sau volume de specialitate etc. Aceste criterii ţin desigur seamă şi de specificul domeniului: astfel, în ştiinţele militare conceperea unei aplicaţii militare poate avea ponderea unui articol, ba chiar a unei cărţi. La fel se întâmplă şi în domenii precum artele plastice, artele dramatice ori educaţia fizică şi sportul. Aici, realizarea unor roluri reprezentative în filme sau în piese, a unor concerte, a unor expoziţii (personale sau de grup) ori obţinerea unor premii internaţionale, câştigarea unor concursuri sportive de anvergură (naţionale, europene, olimpice şi mondiale) vor conta ca realizări profesionale care să îndreptăţească ocuparea unei poziţii academice înalte.

Că astfel de realizări trebuie luate în considerare nu cred că putem pune în discuţie. Altminteri ar fi ca personalităţile cele mai reprezentative din aceste domenii să nu fie atrase în pregătirea viitoarelor generaţii. Problema noastră e însă puţin diferită. Anume, pentru ca cineva să fie cadru didactic universitar trebuie să dovedească şi abilităţi didactice. Iar acestea se exprimă, în chip paradigmatic, prin elaborarea unor cursuri, a unor caiete de seminar etc. Şi nu pot crede că în domenii precum cele pe care le discutăm aici nu se poate face aşa ceva. Or, ceea ce s-a întâmplat a fost că atunci când cineva urma să fie numit conferenţiar sau profesor universitar, numai criterii ca numărul de roluri, de concerte, de expoziţii şi de titluri sportive s-a considerat că pot şi trebuie să conteze.

Există însă cel puţin două dificultăţi cu o astfel de abordare. Susţinând că performanţele sportive au rolul esenţial în numirea cuiva într-o poziţie universitară în domeniul educaţiei fizice şi sportului, cineva mi-a replicat la ideea că ar trebui să ţinem seamă de criteriul doctoratului: cum, adică, un sportiv ca Francisc Vaştag nu va putea fi numit profesor universitar? Mărturisesc că este foarte greu să răspund unei astfel de replici. Motivul e acela că, pentru a o formula, cineva trebuie să se sprijine pe supoziţii cu totul diferite de cele pe care le-am avut în vedere până acum. Aici avem o lipsă de comunicare datorată unei incomensurabilităţi a ipotezelor asumate. Cea de-a doua dificultate poate fi expusă, la modul general, astfel. Atunci când, într-un domeniu oarecare, se pune problema dacă o persoană îndeplineşte cerinţele funcţiei de conferenţiar sau de profesor universitar, cei care decid în această privinţă sunt membrii comunităţii academice. Se prea poate ca, în conştiinţa publică, cineva să aibă reputaţia unui specialist de frunte într-un domeniu; dar, dacă în comunitatea academică acea persoană nu e privită astfel, ea nu poate emite pretenţii să ocupe o poziţie universitară. La noi, bunăoară, de câte ori nu am auzit că cineva este un analist politic de excepţie! Însă, câtă vreme producţile sale sunt luate doar ca eseuri, nu ca lucrări ştiinţifice, ocuparea unei poziţii universitare în domuniul ştiinţelor politice este dificilă (şi, de multe ori, chiar compromisă). Or, aprecierea valorii prestaţiei cuiva într-un rol, a interpretării unei lucrări muzicale, a unei expoziţii - ca să nu mai vorbim de criteriile de obţinere a unui titlu sportiv - se realizează în cadre extra-academice. Decizia dacă cineva va fi să ocupe o poziţie universitară va fi luată de oricine, dar nu de membrii comunităţii academice. Totuşi, se va obiecta aici, acele criterii după care se

realizează aprecierea în cauză nu sunt diferite de cele academice: exact aceleaşi sunt şi criteriile după care se ghidează comisiile de concurs, ori Consiliul Naţional de Atestare a Titlurilor, Diplomelor şi Certificatelor Universitare! Această obiecţie calcă însă alături de chestiunea pe care o avem în vedere. Fiindcă important aici nu e ca o comunitate academică să accepte criterii formulate în afara ei, ci ca ea însăşi să le formuleze. Altminteri ne vom putea aştepta să întâlnim distorsiuni ale activităţii în universităţi, imixtiuni de care pesemne că nu am mai vrea să auzim. Într-adevăr, nu avem decât să extindem acest mod de a privi lucrurile în alte domenii şi să vedem ce se întâmplă atunci. Am putea lua un caz extrem: cel al ştiinţelor politice. Dacă şi aici am admite distanţa foarte mare dintre practica disciplinei şi reflecţia conceptuală asupra ei (analog cu, să zicem, distanţa dintre cursul practic de actorie şi o lucrare teoretică de estetica artelor dramatice), atunci cu greu am putea susţine că cineva, şef de partid, care a fost de două ori ales senator (sau chiar preşedinte al ţării) nu va putea pretinde cu îndreptăţire să fie profesor universitar de ştiinţe politice. Or, cred că puţini sunt pregătiţi să accepte această consecinţă; însă, accentuez, nu văd să fie deosebire de natură între tipul acestei prestaţii de specialitate şi cel - admis - pentru artele dramatice (ori pentru educaţie fizică şi sport etc.). Într-adevăr, cineva e ales preşedinte al ţării de către cetăţeni cu drept de vot - aşadar nu de comunitatea academică, despre care presupunem că apoi va accepta numirea lui ca profesor de ştiinţe politice (titular, să spunem, al cursului de instituţii politice româneşti). Însă criteriile de alegere democratică a unei persoane într-o astfel de funcţie publică sunt larg împărtăşite şi susţinute de membrii de specialitate ai comunităţii academice!

Nu sunt foarte convins că analogia făcută aici e seducătoare. Dar ea ajută, cel puţin, să aşezăm discuţia noastră într-un context mai larg; iar una dintre concluziile care vor rezulta e o reformulare a punctului de vedere pe care îl susţin asupra cerinţei ca o persoană, care va fi să ocupe o poziţie academică înaltă, să aibă titlul de doctor.

Am menţionat deja un argument raţional potrivit căruia în domenii ca artele plastice, dramatice, muzicale sau ca educaţia fizică condiţia doctoratului să nu fie obligatorie pentru numirea în calitate de conferenţiar sau de profesor universitar: anume acela că tipul de activitate de performanţă în aceste domenii e de alt tip decât cel cerut de un program de doctorat. Acestei susţineri i se adugă, nu de puţine ori, altele două. Mai întâi, susţinerea că cerinţa pe care vrea să o împlinească deţinerea titlului de doctor poate fi împlinită în mod echivalent de realizări precum performanţe artistice ori sportive. În al doilea rând, uneori se încearcă să se întărească susţinerea iniţială, argumentându-se că tipul de activitate de performanţă din aceste domenii nu e doar diferit, ci chiar incompatibil, incomensurabil cu cel din domeniile standard, în care e potrivit să se impună cerinţa titlului de doctor. Dacă un artist titular al unui curs de pictură ar fi să expună discursiv meşteşugul pe care îl transmite studenţilor, ceva s-ar pierde esenţial în această încercare (mai mult ca sigur) nereuşită. Dar un matematician sau un filosof sunt în largul lor atunci când scriu o teză de doctorat: fiindcă ceea ce ei fac de obicei ca activitate de performanţă în domeniu nu este ceva cu totul diferit.

Poziţia pe care mă voi situa e de a accepta, în mare, acest argument. Dar de aici voi trage o concluzie cu totul diferită de cea dorită de susţinătorii lui: voi încerca să arăt că, întrucât şi în multe alte domenii (chiar şi în filosofie!) o

activitate de performanţă va putea fi una diferită de cea solicitată într-un program de doctorat (ba chiar incompatibilă cu aceasta!), nu e nimic special cu aceste domenii aparent neîmblânzite. Iar dacă vrem să le ataşăm un statut care să nu implice condiţia doctoratului, atunci acelaşi lucru va trebui să facem şi cu celelalte domenii. Or, cum în acestea din urmă reacţia va fi extrem de dură împotriva unei asemenea concluzii, va urma că nu putem să ataşăm acest statut nici primelor.

Aşadar, să acceptăm că activitatea de performanţă în domeniile "buclucaşe" are un specific chiar incompatibil cu cel care constă în parcurgerea unui program de doctorat şi că aceasta permite formularea unor criterii acceptabile de excelenţă de către comunitatea academică. Acum să ne gândim la un alt domeniu, la ştiinţele tehnice* să zicem. Desigur că în acesta nici teza tare, nici cea mai slabă nu sunt corecte; a parcurge un program de doctorat în aceste domenii e, dimpotrivă, calea standard de a realiza o performanţă profesională. Însă această cale nu e şi unică. Un inginer constructor va putea concepe proiectul unui pod şi îl va putea realiza efectiv - iar acest tip de activitate nu se suprapune cu totul

---

* Aici e poate interesant să fac o menţiune. Când s-a sugerat ca o persoană să primească titlul de doctor în domeniul din care face parte programul doctoral pe care l-a urmat, o obiecţie care s-a ridicat a fost aceea că în ştiinţele tehnice o asemenea prevedere nu e aplicabilă, fiindcă titlul acordat e cel de doctor inginer, iar dacă persoana respectivă nu e inginer (e matematician ori filolog, să spunem) nu i se poate conferi şi titlul de inginer. Numai că problema e artificială: titlul conferit unei persoane care a urmat un program doctoral în ştiinţele biologice e cel de doctor în biologie; celui care a urmat un program doctoral în domeniul istoriei i se conferă titlul de doctor în istorie etc. În ştiinţele tehnice s-a preferat să se spună doctor inginer, adică doctor în ştiinţele tehnice. Or, dacă cineva are acest titlu, nu decurge nimic în legătură cu licenţa pe care o posedă (de inginer sau de matematician sau de economist etc.)

peste cerinţele unui program doctoral în ştiinţele tehnice. Un general va concepe şi coordona o aplicaţie militară (care va putea fi apreciată elogios pe plan internaţional) - dar ceea ce face nu va fi, în general, socotit ca împlinind integral cerinţele unui program doctoral în ştiinţele militare. Sau, pentru un chirurg proba performanţei sale profesionale poate consta în filmul unei operaţii făcute. Dar chiar şi în filosofie lucrurile nu stau mai bine: ba chiar, pentru unii filosofi teza tare a incompatibilităţii între activitatea de performanţă în domeniu şi cerinţele unui program doctoral e cel mai potrivit mod de a descrie situaţia. Imaginea tratatelor groase de filosofie este pesemne cea care indică paradigmatic faptul că activitatea filosofului se mulează perfect peste un program doctoral. Totuşi, lucrurile nu stau mereu astfel; s-ar putea ca unul dintre cei mai importanţi filosofi ai secolului, Ludwig Wittgenstein, dacă ar fi produs doar lucrări de genul celor din a doua sa perioadă de activitate filosofică, să nu fi putut obţine titlul de doctor. În general, pentru filosofii stilului fragmentar, pentru unii postmoderni a scrie o teză după chipul tratatelor ori monografiilor tradiţionale ar însemna nu doar ceva incompatibil cu înţelegerea de către ei a filosofiei, ci chiar ceva mai mult: o abdicare de la convingerile profesionale şi existenţiale cele mai profunde. (Mai mult, a impune ca obligatoriu, nelăsând loc nici unei excepţii, titlul de doctor pentru ocuparea unei poziţii academice înalte poate da naştere unor situaţii jenante; cunosc, de pildă, un eminent om de cultură, autor al multor cărţi, dar fără titlul de doctor şi care, aproape de apogeul carierei sale, este încă asistent universitar. La statura sa intelectuală, astăzi ar fi cel puţin straniu să se înscrie într-un program doctoral). Aş conchide: chiar dacă în domenii precum artele ori educaţia fizică norma este că

activitatea profesională de performanţă nu cade peste cerinţele unui program doctoral, în altele compatibilitatea e numai cazul standard, obişnuit. Dacă e să acceptăm cazul de excepţie, atunci să fim consistenţi: dacă va fi să nu cerem deţinerea titlului de doctor pentru ca un actor să fie numit conferenţiar universitar, atunci trebuie să lăsăm deschisă posibilitatea ca aşa ceva să se întâmple şi cu un inginer şi cu un medic şi cu un filosof etc. (Vreau să accentuez: excepţia nu se constituie doar la nivelul unui domeniu ca întreg, ci şi la cel al situaţiilor din interiorul unui domeniu; a nu vedea aceste lucruri, a le lua ca neimportante cred că ar fi, iarăşi, o predare în faţa entităţilor supraindividuale colective.) Numai că această concluzie va fi greu de acceptat: mă îndoiesc că medicii, inginerii sau filosofii vor fi fericiţi să accepte excepţia, dat fiind că ea este acceptată în alte domenii. Atunci însă ce îndrituire am avea să tratăm cu criterii diferite situaţii care prin natura lor sunt asemănătoare?

O ultimă remarcă: nu cred că reacţia adversă, pe care am întâlnit-o adesea, a specialiştilor din alte domenii la ideea că, în vederea ocupării unei poziţii universitare, doctoratul ar putea fi înlocuit în criteriile sale de excelenţă de alte activităţi, are o natură conceptuală. Mai curând cred că întemeierea ei este pragmatică: vizează, pe de o parte, o tradiţie şi, pe de altă parte, viitorul. Într-adevăr, apelul la titlul de doctor a permis instaurarea unui set coerent de criterii pentru ocuparea posturilor didactice. Acestui set i se atribuie un caracter nearbitrar, obiectiv; şi ne este tuturor limpede ce mare nevoie avem astăzi de astfel de puncte de sprijin. Preocuparea matematicienilor, în principal, de a cuantifica extrem de precis fiecare contribuţie profesională ar apărea ca amuzantă, dacă nu ar avea în fundal această dorinţă sinceră şi justificată de a elimina cât de mult arbitrariul, subiectivul. Or, a sugera excepţia nu

ar fi atât o provocare în scopul rafinării unor proceduri existente, cât punerea sub semnul întrebării a unui cadru de referinţă. Apoi, a aşeza viaţa academică pe un făgaş normal, a o dezvolta potrivit propriilor criterii de excelenţă este un ideal asupra căruia niciodată nu vom putea insista îndeajuns; iar admiterea altor criterii, pentru a le înlocui pe cele formulate de doctorat, am văzut că nu închide poarta intruziunii aprecierilor din alte sfere sociale decât cea academică.

2. Statutul academic

Există însă un argument practic foarte puternic împotriva tezei pe care am acceptat-o până acum. Să presupunem că, într-adevăr, condiţia doctoratului va fi impusă ca de nedepăşit, inclusiv în domeniile artei sau educaţiei fizice. În afara uniformităţii de apreciere a cadrelor didactice universitare pe care o aduce acea cerinţă, ea va avea şi o altă implicaţie: anume, va conduce la creşterea calităţii prestaţiei didactice profesionale în acele domenii; fiindcă toţi cei care vor dori să promoveze vor trebui să se înscrie într-un program doctoral, iar astfel atât ei cât şi, în general, şcoala românească vor profita. Raţionamentul este, evident, greşit. Mişcarea nu va fi aceea de asaltare a conducătorilor de doctorat cu teme noi şi interesante, ci una opusă: prea puţini vor fi interesaţi fie să rămână in interiorul sistemului de învăţământ artistic sau de educaţie fizică şi sport, fie să intre în acesta. Există multe alte genuri de activităţi pe care persoane cu pregătirea, cu performanţele celor care aspiră la o poziţie didactică le au deschise în faţă, cu oportunităţi atât materiale cât şi profesionale uneori mult mai mari. Şi nu e vorba numai de cei care acum sunt în situaţia de a

concura pentru ocuparea unui post de conferenţiar sau de profesor universitar: nici tinerii nu vor fi mai tentaţi, cunoscând ce perspective îi aşteaptă. Ca urmare, va trebui să ne aşteptăm la o prăbuşire a învăţământului artistic şi de educaţie fizică şi sport; or, exact lucrul acesta nu e de dorit, mai ales când problema se pune la nivelul unor opţiuni strategice.

Concluzia propusă îmi pare puţin prea pesimistă, şi anume din două motive. Mai întâi, nu cred că vom asista la o retragere masivă a cadrelor didactice spre alte slujbe; funcţionează şi aici acel mecanism de alegere a alternativei care conduce la cele mai mici modificări şi care, cum s-a argumentat adesea, e marca deciziei în condiţii de incertitudine ireductibilă. Apoi, chiar dacă ne putem aştepta ca atracţia pentru cariera didactică să scadă, acest lucru e corect doar pe termen scurt. Situaţia indusă în anii trecuţi, când oportunităţile de specializare pe domeniul artelor erau extrem de scăzute (să ne gândim la numărul ridicol de mic al locurilor la aceste specializări pentru care se organiza examenul de admitere) tinde şi va tinde o bună bucată de vreme să nu se modifice. Însă într-un termen ceva mai lung numărul tinerilor cu pregătire şi cu performanţe ridicate în aceste domenii e posibil că va creşte mult; iar atunci piaţa forţei de muncă va fi deosebit de vie, încât şi poziţiile din învăţământul de arte vor fi mai dorite decât în prezent. Oricum, însă, ideea că introducerea cerinţei doctoratului va putea avea efecte perverse e de luat în seamă; şi cum, pe de altă parte, dezvoltarea învăţământului în domeniul artistic este o prioritate (manifestată, sper că se va admite acest lucru, fie şi numai prin creşterea anuală a numărului de locuri pentru anul întâi sau pentru studii aprofundate), va fi nevoie să regândim argumentul şi teza iniţială. Dar, se va obiecta, motivele invocate acum nu sunt conceptuale, ci

practice şi sociale (ori chiar politice) - iar mai devreme s-a sugerat că cele de genul lor nu se cuvine să conteze hotărâtor în disputa noastră. Sunt de acord: totuşi, sper că se va concede că astfel de motive pot avea un rol cel puţin prin aceea că ne solicită să punem puţin altfel problema. Căci, dacă ar fi să recapitulăm cele de până acum, am obţine ceva dezarmant de simplu: învăţământul universitar artistic, ca şi cel de educaţie fizică şi sport, trebuie şi în acelaşi timp nu trebuie să fie considerat ca deosebit de învăţământul universitar tehnic, umanist, de medicină etc.

În situaţii precum cea în care ne aflăm acum, o manevră de multe ori reuşită e aceea de a ridica puţin privirea, pentru a vedea ce se întâmplă în alte ograzi. Ar fi, de altfel, prea trufaş să ne închipuim că problema a apărut ori a fost inventată la noi; nu neapărat în forma dată, dar cel puţin în expresia ei mai generală: care e statutul învăţământului de artă şi de educaţie fizică şi sport - al absolvenţilor şi al personalului instructor? (Aş vrea să atrag de pe acum atenţia asupra impreciziei expresiei pe care am folosit-o pentru a vorbi despre cadrele didactice din învăţământul artistic şi de educaţie fizică şi sport.) Sigur, în ţări diferite nu a fost urmată o aceeaşi cale; ba chiar în aceeaşi ţară mai mult de una a fost găsită satisfăcătoare. În mare, două sunt căile pe care s-a mers. Prima e cea care bănui că ne vine cel mai lesne în minte: acest învăţământ a fost integrat deplin în structurile universitare, cu acelaşi statut. Ceea ce înseamnă că absolvenţii primesc un calificativ echivalent cu studiile superioare din alte domenii; că personalul instructor are drepturi şi îndatoriri similare celor ale cadrelor didactice care funcţionează în celelalte departamente. Adică - spre a reveni la punctul iniţial al discuţiei - condiţia doctoratului se pune pentru ele la fel ca şi pentru ceilalţi: ea se cere aici dacă se cere

pentru poziţii similare în alte departamente; şi nu se cere aici dacă, pentru poziţii similare, nu se cere în alte departamente. Specificul domeniilor artistic, de educaţie fizică şi sport se poate, de bună seamă, să aibă implicaţii importante privind obligaţiile cadrelor didactice; însă aceste diferenţe sunt în interiorul schemei, nu privesc scheme diferite de a integra acest învăţământ.

Cea de-a doua cale e, pare-se, cea mai umblată. Acestui gen de învăţământ i se recunoaşte specificul. Şi tocmai de aceea el e instituţionalizat în scheme diferite de cele în care e încorporat învăţământul din domeniile tehnic, umanist, economic, medical etc. Uneori şcolile de artă, de pildă, sunt instituţii separate de universităţi şi **nu** au un statut universitar (ori sunt integrate în colegii). Alteori sunt structuri în interiorul universităţilor, dar la fel fără statut universitar. Ce înseamnă aceasta? Mai întâi, înseamnă că absolventul unei astfel de şcoli e absolvent în sensul că a obţinut o meserie, un meşteşug. Dar de aici nu decurge logic - iar în fapt se acceptă acest lucru - că el sau ea are o calificare universitară. Este pregătit sau pregătită ca actor, pictor, pianist etc.; însă calificarea sa nu este de nivel universitar.

E poate puţin stranie această idee. Parte din sentimentul pe care îl naşte vine pe următoarea rută: pictorul, actorul, pianistul au, în cultura noastră, un statut de intelectual. Şi cum nu ar intra acesta în contradicţie cu sugestia că el sau ea nu are o calificare de nivel universitar? Cum sugestia aceasta apare ca mai puţin puternică decât teza care i se opune, ea va fi să fie respinsă. Nu aş vrea aici să intru într-o chestiune atât de delicată precum aceasta. Părerea mea este că, luată ca întreg, ea este falsă. Fiindcă se reazemă pe o prejudecată adânc înrădăcinată şi care constă din cel puţin două

elemente: primul e că statutul de intelectual presupune o diplomă universitară. Aceasta nu înseamnă că oricine posedă o astfel de diplomă e intelectual, ci că un intelectual fără diplomă este o făcătură: a zice despre cineva că e un intelectual fără diplomă este, de fapt, un mod politicos (dacă nu şi ironic) de a zice că nu este intelectual. Nu neg că acest punct de vedere a avut, în deceniile trecute, o destinaţie precisă; însă azi el e legat de o altă supoziţie: aceea că cineva este ceva pentru că poate proba prin mijloace birocratice acest lucru (că e intelectual - prin diploma universitară). Nu abilităţile pe care le poate proba, nu performanţa dovedită apar ca relevante - ci împlinirea unor condiţii formale e luată ca esenţială. Cel de-al doilea element e următorul: se consideră că o pregătire de performanţă tip postliceal nu poate să fie decât una universitară. Şi această susţinere este, în opinia mea, falsă. Ea se bazează pe ideea că tipurile de pregătire a unei persoane se pot aşeza pe treptele unei singure scări. Or, aşa ceva nu se mai poate face în prezent. Astfel, la noi, precum şi în multe alte părţi, colegiile sunt văzute adesea (prin aceiaşi ochelari) ca un fel de universităţi ratate: cine, în general, nu poate ajunge să aibă o pregătire universitară se va mulţumi cu una de colegiu. Or, lucrurile nu stau deloc aşa. Alături, desigur, de activităţile care pot fi înţelese potrivit acestui calapod, colegiile realizează multe alte activităţi alternative, care nu pot fi puse pe o unică ierarhie. Cam la fel stau lucrurile şi cu învăţământul de artă ori de educaţie fizică şi sport: dacă acceptăm că nu e de tip universitar nu suntem forţaţi să conchidem că este inferior acestuia, ci doar că e de un tip diferit. Are alte genuri de exigenţe, alt mod de desfăşurare a activităţilor didactice, alte obiective etc. (în paranteză fie zis, încercarea de a gândi potrivit unei singure scheme,

unei singure ierarhii întreaga varietate a activităţilor postliceale de realizare a unei specializări ridicate e un caz particular al unei bolnăvicioase tendinţe ori ispite către generalitate de care mulţi filosofi au vorbit în vremea din urmă.)

În al doilea rând, instituţionalizarea în scheme distincte a învăţământului artistic şi de educaţie fizică şi sport duce la un statut diferit al personalului cu atribuţii didactice. Cum în aceste domenii cursurile fundamentale sunt "practice", activitatea de conceptualizare teoretică nu e deosebit de relevantă; şi, acceptându-se acest fapt, cerinţe precum un număr de publicaţii teoretice ori doctoratul nu sunt impuse. Dar, totodată, cadrele didactice care predau în aceste şcoli nici nu deţin titluri didactice universitare. Transpunând problema la noi, ar decurge că nu ar urma să existe în aceste domenii funcţii didactice precum cele de conferenţiar şi de profesor universitar. Cu un termen generic, persoanele care au sarcini didactice în acele şcoli sunt numite "instructori". Iar pentru ca unei persoane să i se poată atribui astfel de sarcini, evident că principalele criterii puse la lucru sunt competenţa profesională (exprimată, de pildă, prin calitatea interpretării unor roluri, prin valoarea expoziţiilor realizate, prin performanţele sportive obţinute etc.) şi prin abilităţile în lucrul cu studenţii.

Se cuvine să fie făcute aici câteva comentarii. O astfel de strategie de a privi învăţământul artistic şi de educaţie fizică şi sport are câteva avantaje de neneglijat, mai ales dacă se va trece şi aici la un sistem de studii modulare. O personalitate importantă va putea fi mult mai uşor invitată să ţină un curs ori o serie de prelegeri, să ocupe o poziţie importantă fără să se mai facă referiri la cerinţe pe care acea persoană, dedicată performanţei de un anumit gen în

domeniu, nu le-a avut niciodată în intenţiile sale. Dacă ar dori, Francisc Vaştag ar putea deveni un astfel de instructor, împărtăşind din experienţa sa cursanţilor care, pesemne, ar câştiga mult mai mult în acest fel decât dacă ar audia prelegerile unui "doctor în box". Dar, pe de altă parte, nu cred că strategia s-ar bucura la noi de un prea mare succes. Dimpotrivă; fiindcă ea ar fi înţeleasă ca un mijloc prin care unele persoane vor ajunge să piardă ceea ce au - titlurile universitare. Ce titlu e acela instructor? Cum poate un profesor universitar să devină un simplu instructor? Şi mai putem atrage oameni de valoare în învăţământul de artă ori de educaţie fizică şi sport dacă tot ceea ce le putem oferi e acest (chiar jignitor) titlu de instructor? Recunosc, aşa stau lucrurile. Dar cu două amendamente: mai întâi, eşti mâhnit să constaţi că în aceste argumente (pe care le-am auzit nu de puţine ori) se urmăreşte combinarea celor două scheme instituţionale într-o manieră prin care să se recupereze doar avantajele, nu şi responsabilităţile individuale: din schema tradiţională s-ar lua titlurile didactice, dar fără cerinţele ei de performanţă; din schema alternativă s-ar lua criteriile de performanţă, dar fără titlul de instructor. Totuşi, cred că e posibil să se combine totuşi cele două scheme într-o manieră rezonabilă. Anume, dacă se va admite că o persoană care împlineşte cerinţele academice similare celor din alte domenii poate primi un titlu universitar, de exemplu de conferenţiar sau de profesor; iar dacă nu, va avea titlul de instructor.

Cu aceasta am ajuns la un al doilea comentariu. Strategia de combinare a celor două scheme pe care am sugerat-o aici e de fapt particularizarea unei propuneri formulate la noi în ţară în urmă cu câţiva ani de I. Mihăilescu, L. Vlăsceanu şi C. Zamfir. Cei trei autori au

sugerat să se accepte în învăţământul superior două rute: una de cercetare şi una didactică. Fiecare ar urma să aibă propriile criterii de excelenţă (să fim iarăşi atenţi să nu le punem pe aceeaşi scară!), propriile ierarhii. Iar fiecare va putea opta pentru ruta care i se potriveşte mai bine. Condiţia publicării unei lucrări cu caracter teoretic, a susţinerii unui doctorat se va pune doar în cazul rutei de cercetare; pentru ruta didactică lucrările propuse ar putea fi în principal cu caracter metodic, aplicativ, note de curs etc. Această a doua cale pe care se va putea desfăşura cariera didactică a unei persoane în învăţământul superior (în calitate deci de "instructor") e aplicabilă unui evantai larg de situaţii. Am amintit de unele cadre didactice din domeniul artelor, din cel al educaţiei fizice şi sportului; însă acelaşi lucru ar fi valabil pentru personalul destul de numeros care realizează activităţi precum cursuri practice de limbi străine, cursuri practice de iniţiere în informatică, cusuri practice de metodică a predării unor discipline în învăţământul preuniversitar, cursuri introductive (cursuri credit pentru studenţii de la alte specializări) - bunăoară cursuri introductive de filosofie, de sociologie, de fizică, matematică. Iar lista s-ar putea prelungi cât de mult* .

În această secţiune a eseului am încercat să reformulez argumentul iniţial, ţinând seamă de diferitele strategii de a include în schemele instituţionalizate susţinerea că învăţământul artistic, cel de educaţie fizică şi sport au caracteristici care nu pot fi prinse în schemele instituţionale standard. Admiţând aceasta, argumentul se

---

* Această strategie este, cred, **realistă** şi, în plus, ar avea consecinţa **practică** de a permite soluţionarea gravei crize de personal didactic existente în învăţământul superior românesc. Ar fi fost, cred, de dorit ca prevederile ei să fie luate în seamă în elaborarea noului statut al personalului didactic.

modifică, concluziile se multiplică; însă cea care "doare" acum, cea de la care am plecat, nu a putut fi modificată. Am văzut că nu sunt motive pentru ca, în schemele instituţionale existente, să se admită ca cineva să ocupe o poziţie academică înaltă (de conferenţiar sau de profesor universitar) fără a împlini cerinţe care privesc elaborarea unor studii teoretice de specialitate şi, în particular, susţinerea unei teze de doctorat în domeniu. Dacă aşa stau lucrurile, atunci pesemne că singurul chip prin care mai poate avansa ar fi acela de a chestiona raţionalitatea schemelor instituţionale existente. În secţiunea următoare chiar astfel voi proceda. Însă, cum problematica deschisă e foarte largă, mă voi opri asupra unei singure presupuneri pe care funcţionează schemele existente: aceea că realizarea unor performanţe academice e posibilă numai dacă persoana îşi dedică întreaga carieră profesională acestui obiectiv.

3. Cariere profesionale multiple

Când eşti la Universitatea Oxford şi urmează să intri în legătură cu membrii vreunui colegiu, trebuie să fii cu mare băgare de seamă cum li te adresezi. Cel mai simplu e cu profesorii: sunt foarte puţini, ai auzit de ei şi nu poţi să faci mari gafe. Mai dificil e cu ceilalţi: unii sunt doctori, dar alţii nu; unora le zici "Doctore X" iar celorlalţi "Domnule X" sau "Doamnă X". Şi eşti uneori uimit să vezi că o anumită personalitate nu are titlul de doctor şi trebuie să-i spui "domn" sau "doamnă". E adevărat, totuşi, că între cei tineri e cam greu să găseşti pe cineva care nu e doctor; şi, de asemenea, e greu de crezut că în următorii ani un tânăr va reuşi să rămână cadru universitar la Oxford fără să aibă titlul de doctor. Dar - atenţie! - de aici nu decurge de loc că

peste treizeci de ani la Oxford nu va mai fi nici o dificultate în felul cum să te adesezi unui membru al corpului didactic. Cineva - un **principal** (aici folosesc termenul englezesc) al unui colegiu mi-a explicat şi de ce: să presupunem, zicea el, că unul dintre absolvenţii străluciţi ai colegiului are o carieră strălucită în sectorul bancar, ajunge vicepreşedinte ori chiar preşedinte al unei bănci. Să mai presupunem că activitatea sa e materializată în câteva cărţi de specialitate bine cotate; sau să presupunem că un absolvent are o carieră ecleziastică, devine un teolog abil şi cunoscut prin lucrările sale. Dar niciunul nu a avut timpul să urmeze un program doctoral. Întrebare: va fi oare posibil ca ei să devină membri ai comunităţii academice? Fiindcă se poate întâmpla (iar această supoziţie nu e doar una abstractă) ca la o anumită vârstă aceste persoane să dorească într-adevăr să devină cadre didactice. Răspunsul e un hotărât da. Şi nu în sensul (traduc situaţia în sistemul românesc) că va putea ocupa o funcţie de lector, dar nicidecum una de conferenţiar sau de profesor universitar; dimpotrivă, îi va fi deschis orice post; nu va avea vreun obstacol birocratic în faţă. Ceea ce contează în numirea cuiva într-o poziţie în colegiu, continua acel **principal**, este pe de o parte performanţa profesională, pe de altă parte eficienţa activităţii sale cu studenţii: dacă există motive serioase pentru a considera că studenţii vor învăţa temeinic de la cursurile sale, atunci ce poate împiedica numirea sa?

Aici sunt două supoziţii adânci, care nu sunt prea uşor de acomodat cu felul în care acest argument e privit de mulţi dintre noi. Prima e foarte generală; e filosofică şi de aceea poate că statutul ei e puţin ambiguu. Anume, sau e greu de renunţat la ea - iar argumentul va fi atunci respins de plan sau e prea ascunsă în străfundurile cadrelor noastre conceptuale încât nu o recunoaştem, nu

o admitem ca supoziţie. În argumentul de mai sus era adusă drept criteriu fundamental natura consecinţelor unei activităţi: dacă acea persoană despre care ştim că e competentă va avea rezultate remarcabile cu studenţii, atunci chiar acest lucru e esenţial pentru numirea ei în calitate de cadru didactic. Întemeierea e una teleologică sau consecinţionistă, depinde de consecinţele unei acţiuni. Mulţi dintre noi ar fi însă tentaţi să nu pună prea mare preţ pe un atare criteriu. Mai degrabă, ceea ce îi va interesa e dacă acea persoană satisface o regulă: dacă da, atunci drumul e deschis şi pesemne că va conta mult drept criteriu ce rezultate va avea respectiva persoană cu studenţii; dacă nu, atunci acele rezultate nici nu sunt de luat în seamă. Tensiunea adâncă dintre un mod de gândire consecinţionist şi unul neconsecinţionist (deontologist, cum i se mai zice) nu e deloc facil de înlăturat. În acest loc am vrut numai să o menţionez: chiar dacă o voi lăsa deoparte, îmi pare că este totuşi esenţială în felul în care se structurează diversele reacţii critice la argumentul de mai sus (şi, ca urmare, la propunerea ce va fi avansată în această secţiune).

Cea de-a doua supoziţie este mai precisă şi mai concretă. Ca unul care am fost interesat de această chestiune, aş risca să spun că ea se află la temelia tuturor reglementărilor pe baza cărora se judecă acum activitatea unui cadru didactic* (fie că e vorba de legi, de hotărâri de guvern ori de reglementări transmise de Ministerul

* Se merge până acolo încât şi sporul de vechime e diferenţiat după cum persoana şi-a desfăşurat sau nu activitatea în învăţământ. Ca să reluăm unul dintre exemplele de mai sus, fostul director de bancă, dacă ar fi să fie încadrat într-o universitate, s-ar considera că nu ar avea nici un an vechime efectivă în învăţământ.

Învăţământului): este ideea că performanţa academică solicită o carieră profesională academică, întinsă pe întreaga perioadă a vieţii active a unei persoane. În învăţământul universitar românesc există cinci trepte: preparator, asistent, lector, conferenţiar, profesor. Ele sunt ierarhizate (ordinea în care le-am numit e de la cea mai joasă la cea mai înaltă poziţie) şi, în mod normal, fiecare treaptă trebuie parcursă. Între trepte există praguri; au existat nişte precizări, din 1991, ale Ministerului Învăţământului, potrivit cărora o persoană trebuie să stea pe fiecare treaptă cel puţin trei ani; şi, punând la socoteală condiţiile de vechime pentru a candida la un post, rezultă că cineva poate ajunge pe poziţia cea mai înaltă, în mod normal, cel mai devreme la vârsta de patruzeci (şi ceva) de ani. Iar dacă ar fi să îşi înceapă cariera didactică mai târziu, desigur că acea vârstă ar creşte. Să ne mai gândim că a fost o prevedere după care cineva nu putea ocupa un post de asistent dacă avea mai mult de treizeci şi cinci de ani. Toate aceste reglementări solicită ca planul profesional al unei persoane care, eventual, ar dori să aibă o carieră universitară să fie stabilit foarte devreme şi, de asemenea, să nu fie apoi schimbat în chip dramatic. Ar fi exclus, bunăoară, ca cineva să navigheze ani la rândul prin mai multe facultăţi, până îşi află precis înclinaţia şi capacităţile, să lucreze apoi într-o firmă, practicând meşteşugul dobândit, iar abia apoi să vină în învăţământul universitar, sau să înceapă o astfel de carieră, dar să şi-o întrerupă fiindcă a obţinut un număr de ani un contract cu o firmă industrială ori cu o bancă, ori a deţinut o funcţie politică, iar apoi să revină în universitate - iar cariera să nu-i fie mai mult sau mai puţin afectată*.

* Nu e o glumă: mi-a luat mult timp discuţia cu funcţionarii unei mari universităti cu privire la felul în care să interpreteze acea

Însă astfel de situaţii sunt în prezent tot mai numeroase şi ele indică o schimbare de structură în ce priveşte poziţia universităţii în viaţa unei societăţi: universitatea e parte a ei, iar interacţiunile ei cu societatea iau şi forma unui schimb permanent de personal.

Din perspectiva individului implicat, la mijloc este ideea unei cariere profesionale multiple în cursul vieţii active. Potrivit instituţionalizărilor actuale, decizia privind cariera profesională este făcută foarte timpuriu, cel mai târziu în perioada imediat următoare încheierii studiilor universitare. Iar decizia, cel mai probabil, este irevocabilă. O asemenea alcătuire instituţională constrânge radical alegerile individuale, iar gradul de libertate admis pentru acestea, ca şi măsura în care circumstanţele exterioare sunt lăsate să varieze sunt reduse la minim.

Două genuri de considerente pot fi ridicate împotriva ideii de carieră profesională unică. Mai întâi, ea afectează grav libertatea de alegere individuală. Când societatea actuală se aşează astfel încât să favorizeze

---

reglementare legală după care cel care candidează la un post de asistent universitar trebuie să aibă cel puţin trei ani vechime. Dânşii ziceau că cerinţa impusă e ca persoana în cauză să fi lucrat trei ani (să aibă carte de muncă din care să rezulte acest lucru). Şomajul nu punea vreo problemă: perioada de şomaj era acceptată ca vechime. Necazul era cu cei care în această perioadă au studiat (şi-au luat un doctorat prin alte ţări, să zicem): ei, se argumenta, nu au dreptul să participe la concurs, căci nu au vechime (în timp ce altcineva care a stat şomer ori a avut un post de muncitor necalificat nu ar fi să întâmpine nici o dificultate.) Nu contează că în cazul de faţă totul s-a putut termina cu bine (textul prevederii poate fi luat şi în sensul că cei trei ani trebuiau doar să se fi scurs de la terminarea facultăţii); contează altceva: cât de profund este impregnat felul nostru de a vedea şi a decide într-o situaţie cu o presupoziţie ca cea pe care o discutăm aici.

opţiunile individuale, ideea carierei profesionale unice i-ar veni în răspăr; pe de altă parte, nu trebuie uitată mişcarea uriaşă spre recunoaşterea diversităţii, a valorilor şi idealurile diferite. Ideea că pluralismul inalienabil de concepţii morale, filosofice, religioase, politice - contradictorii şi chiar imposibil de reconciliat - este definitoriu pentru o societate democrată modernă e una dintre cele care vine în forţă, părând să devină cardinală în vremile imediat următoare. Atunci înseamnă că structurile instituţionale, regulile după care ele se constituie şi funcţionează trebuie să fie astfel încât să nu se ridice în contra diferitelor căi alternative pe care cineva ar vrea să se înscrie.

Alături de considerentele de acest prim gen - a căror natură e prioritar filosofică - sunt şi altele, sociale: există deja o presiune socială puternică pentru a recunoaşte posibilitatea unor cariere profesionale multiple (între care şi una academică) şi pentru a elabora mecanismele, procedurile de derulare a lor. Iar argumentul practic principal în acest sens este acela al eficienţei activităţii unei persoane care se încadrează pe o asemenea rută.

Să revenim acum la problema noastră. Din perspectiva schiţată aici, cerinţa obligativităţii titlului de doctor pentru ocuparea unei poziţii de conferenţiar ori de profesor universitar apare ca un indiciu al presupunerii că pentru cineva cariera academică exclude orice alte cariere alternative. S-ar putea ca această situaţie să fie resimţită cel mai puternic exact în domeniile artelor şi educaţiei fizice şi sportului. (Pornisem prin a da exemple şi din alte domenii: economic, teologic, ştiinţe sociale şi politice; desigur că admit că şi aici se iveşte aceeaşi tensiune.) Atunci ar trebui să admitem că trebuie găsite soluţii pentru a da seamă de aceste fapte.

Dar cum? Cred că nu vom putea neglija nici argumentele din secţiunea anterioară şi nici sugestia că situaţia nu e specifică doar unor domenii. Soluţia nu e însă una doar administrativă; nu cred, aşadar, că ea va putea fi formulată, să zicem, la nivelul Ministerului Învăţământului, în particular în Direcţia Generală Învăţământ Superior. Ea este de formulat mult mai departe, la nivel legislativ. Nu vreau în nici un caz să se înţeleagă că regulile jocului ar trebui stabilite la acel nivel: acolo va fi nevoie doar de schimbarea opţiunii generale de a guverna învăţământul superior. (A stabili în amănunt chiar regulile jocului ar însemna altceva: învăţământul superior să fie administrat de stat - ceea ce e cel mai puţin de dorit şi de admis.) La nivel legislativ ar trebui să se creeze proceduri care nu s-ar mai baza pe supoziţii chestionabile precum ideea unei cariere profesionale unice; iar apoi Ministerul Învăţământului ar urma, în noul cadru, să elaboreze şi să aplice criterii metodologice generale. Or, regulile se pot schimba; iar ingineria normativă e una dintre cele mai interesante activităţi.

MARILE SCENARII

S-ar zice că ispita de a formula scenarii cât mai plauzibile, care să ne permită să înţelegem coerent evenimentele prin care am trecut, ne urmăreşte, cel puţin în anii din urmă, cu obstinaţie. În '89, dacă mai avem răbdarea şi dispoziţia să ne amintim, pe vremea când vedeam cum în jurul României se prăbuşeau, rând pe rând, toate regimurile instaurate cu o jumătate de veac în urmă, iar cel al lui Ceauşescu părea că nu se sinchisea de nimic, atunci cea mai populară era ipoteza că Gorbaciov intenţionat nu făcea nimic împotriva acestui regim - tocmai pentru a dovedi, pe un exemplu viu, în ce constă diferenţa dintre perestroika şi ceea ce fusese înaintea ei. După '89, o adevărată frenezie a scenariilor ne-a cuprins pe atâţia dintre noi. Sigur, mai activi s-au dovedit jurnaliştii; dar faptul că scenariile propuse au prins, că au fost luate adică în seamă şi ori au fost tacit acceptate ca un fel de bun comun, ori - ca reacţie - s-a venit cu alte scenarii, lucrul acesta dovedeşte, mi se pare, că mult mai mulţi dintre noi am fost (şi pesemne încă mai suntem) predispuşi să vedem sub această paradigmă ce se întâmplă în jur. Relatările spectaculoase care le cuprindeau au fost citite pe nerăsuflate (a se vedea, ca un exemplu tipic, unele dintre cărţile care l-au făcut celebru pe Pavel Coruţ), iar - dimpotrivă - materialele care nu veneau cu ipoteze de acest fel (precum unele "dezvăluiri"[51] ale unor foşti şefi ai securităţii, ori documentele unor comisii parlamentare de cercetare a evenimentelor din

decembrie '89) au fost privite cu nedisimulată dezamăgire.

Unele teme sunt, evident, privilegiate. Pe primul loc s-au aflat evenimentele din decembrie '89: primul tip de scenarii vizează întâlnirea de la Malta, dintre Bush şi Grobaciov; un alt tip se referă la zilele fierbinţi ale Timişoarei. De obicei, acum sunt invocate diverse servicii secrete (sovietice, americane, maghiare, israeliene etc.); urmează povestea teroriştilor - iar aici e de-a dreptul riscant să încerci să faci o cât de mică ordine în mulţimea scenariilor propuse. În anii care au urmat s-au găsit din plin motive care să alimenteze formularea de scenarii. Mineriadele (puse la cale de diverse forţe, uneori de partea unora, alteori împotriva lor - aici exemplul priveşte îndeosebi gruparea Petre Roman), alegerile, unele dintre deciziile guvernanţilor (de exemplu, strategiile de privatizare ori de tergiversare a ei) etc. au fost iarăşi printre temele privilegiate. Dar această paradigmă de a înţelege ce se petrece (ori s-a petrecut) prin apelul la scenarii coboară mult mai în adânc. Ea e adusă în discuţie ori de câte ori ceva nu merge în încercările obişnuite de a privi coerent un eveniment sau un grup de evenimente, ori atunci când vrei să oferi o ipoteză şocantă. Bunăoară, până şi faptul că unele organisme internaţionale au solicitat discutarea şi elaborarea unei legislaţii în chestiuni precum homosexualitatea ori problema animalelor a fost interpretat în acelaşi mod: oare ce se urmăreşte de fapt prin aceste probleme? Nu cumva distragerea atenţiei sănătoase a oamenilor de la problemele cu adevărat importante - şi deci nu se urmăreşte cumva promovarea unor interese ale unor grupări care de care mai din umbră?

> Între toate scenariile existente, mai agresiv faţă de democraţie este cel al conspiraţiei Occidentului împotriva României sau a românilor. Teza principală a

> unui asemenea scenariu este că tot ceea ce vine din Occident este nu numai nepotrivit României, ci chiar dușmănos. Incapacitatea societății de a face față cu succes extinderii unor fenomene precum corupția, crima organizată, prostituția și pornografia, inficiența justiției etc. sunt prezentate ca dovezi clare ale slăbiciunilor sau chiar relelor democrației ("costurile democrației"). În paralel, se dezvoltă o adevărată mitizare a conducătorilor autoritari (de la Mihai Viteazul la Ștefan cel Mare, până la mareșalul Antonescu) și a formelor de guvernare nedemocrată.[52]

Iar acest mod de a pune problemele merge alături de ceea ce facem și în alte momente; în timpul liber, de pildă. Ne uităm la televizor și vedem, între altele, celebrele seriale *Twin Peaks* și *Dosarele X*, cu părțile lor deloc de neglijat de idei conspiraționale, ori diferite alte seriale sau filme despre celebre servicii secrete; ori citim pe Umberto Eco: bunăoară, *Pendulul lui Foucault*, în centrul căruia se află ideea unui Plan trans-istoric. Iar exemplele acestea nu-s deloc singulare.

Ar trebui totuși ca de pe acum să fac o distincție între două feluri de astfel de scenarii: în unele se pleacă de la anumite evenimente, de la anumiți actori - iar ce rămâne e de descoperit ce au vrut, ce au intenționat de fapt acei actori. Se argumentează cam în felul următor: e sigur că, la Malta, Bush și Gorbaciov au pus la cale împărțirea nouă a lumii; problema e cum au făcut-o: ce parte și-a luat fiecare, și - mai important - în felia cui a căzut România. Sau: e sigur că Iliescu a chemat minerii în iunie 1990; problema e aceea de a spune de ce: a vrut el să elimine partidele politice adverse (de altfel catastrofal înfrânte în alegerile desfășurate cu doar trei săptămâni în urmă) ori altceva? Ce? În scenariile de al doilea fel se

procedează invers: mai degrabă se admite că ştim scopul urmărit. Dificultatea e că nu cunoaştem cine au fost actorii acelor evenimente. În povestea cu teroriştii, ştim - între altele - că unele segmente ale vechii puteri au dorit să îşi asigure viitorul în noul regim care se profila; care erau acele segmente, cum s-a ajuns la un acord şi ce a cuprins acela - iată ce e acum important. Recunosc că distincţia dintre cele două feluri de scenarii e mai degrabă una conceptuală; fiindcă în practică ele nu par să difere radical. Dar sper că, la un moment dat, voi avea prilejul să atrag atenţia asupra unor deosebiri între aceste două modalităţi de a conceptualiza, sub stindardul unor scenarii, propunerile de a înţelege coerent diverse evenimente.

Până atunci însă voi încerca să ridic unele nedumeriri, dar şi unele ipoteze în legătură cu acest aspect al vieţii noastre. Mai întâi, e vorba de o simplă întâmplare că aceste scenarii au proliferat în vremea din urmă, sau avem de-a face cu o adevărată **mentalitate conspiraţională**? Ce rol au împlinit aceste scenarii - un rol psihologic, sociologic, politic etc., sau din fiecare câte un pic (şi cum)? Ce structură are activitatea de a formula atari scenarii? Care e natura epistemologică a acestora - sunt ele de genul teoriilor, vor ele să explice mai ştiu eu care evenimente trecute, să facă predicţii asupra evenimentelor ce ar fi să fie, să işte coerenţă în experienţa noastră etc.? Cum nu am competenţa necesară pentru a răspunde multora dintre aceste nedumeriri (iar uneori nici măcar pentru a le formula), voi adopta o strategie mai simplă: mai întâi, voi încerca să fiu mai clar în legătură cu privinţele în care nu sunt lămurit; apoi, voi încerca să susţin că filosoful ar putea să aibă ceva de spus pe marginea acestor scenarii; la sfârşit mă voi încumeta să

fac o jumătate de pas pe acest drum.

1. O veste minunată

Mania formulării de scenarii nu ne este specifică; nu suntem singuri în lumea conspiraţiilor. Sigur, la un moment dat devenisem chiar celebri în acest sens. A fost de pomină remarca făcută de un diplomat occidental la începutul lui 1990: în România, zicea el, iar această opinie a fost răspândită în întreaga lume prin mijlocirea ziarului *New York Times*,

> există paranoia, schizofrenie, manipulare, teamă de manipulare. Există multă suspiciune care vine de mult, de tare de mult din urmă. E aici o parte a unei tradiţii vechi de sute de ani. Nu vom putea să trecem dincolo de elementele balcanice - de ceea ce sunt aceşti oameni.[53]

(Mă voi intoarce la această remarcă, fiindcă ea e mai mult decât descrierea unei stări de lucruri: e şi o încercare de a o explica.) Remarca era făcută în contextul evenimentelor din 18-19 .februarie 1990; în particular, problema era următoarea: atacul asupra clădirii guvernului a fost un protest de tip spontan sau o acţiune a agenţilor puterii prin care se încerca discreditarea demonstranţilor ostili ei? Jurnalistul american nota ca elocventă poziţia preşedintelui Ion Iliescu: pe de o parte, el ceruse ca demonstranţii care au pătruns în clădirea guvernului să fie pedepsiţi sever şi a propus adoptarea unei legislaţii care să împiedice pe viitor astfel de demonstaţii; pe de altă parte, el recunoştea că demonstranţii urmăreau "să înlăture rămăşiţele regimului dictatorial care a dăunat vieţii sociale, politice şi spirituale şi ... a lăsat suspiciune şi ură în inimile oamenilor"[54].

De pildă, Statele Unite ale Americii: revistele, cărţile despre asasinarea preşedintelui J.F. Kennedy, a fratelui său Robert, a lui Martin Luther King sunt de găsit peste tot; iar aici ideea de conspiraţie e la ea acasă. Dar mai departe: afacerile Watergate, Iran-gate sunt văzute de mulţi tot ca expresii ale unor conspiraţii; în 1992 candidatul Ross Perot a formulat ideea că în cadrul partidului republican a existat o conspiraţie împotriva sa şi a familiei sale; în 1994, la alegerile pentru postul de guvernator al statului New York apariţia unui candidat independent (care a smuls cam 5% din voturi) a fost văzută ca o conspiraţie a democraţilor împotriva candidatului republican G. Pataki. Dar întâlneşti şi ideea că SIDA s-a răspândit graţie unei conspiraţii, după cum unii cred că drogurile (consumate de mulţi negri) sunt folosite ca mijloc de a menţine dominaţia albilor în societate. Sau, dacă ne întoarcem în timp, periodic revin ideile conspiraţionale despre asasinarea lui A. Lincoln; bunăoară, a fost prins sau nu asasinul adevărat - nu cumva în locul lui a fost îngropat altcineva de către agenţii federali?

În Orientul Mijlociu ideea conspiraţiilor e de asemenea înfloritoare[55]. Multe s-au ţesut în jurul războiului din Golf. Unii au văzut în invazia irakiană a Kuweitului un complot sionist-imperialist al cărui scop a fost acela de a se găsi un motiv pentru a distruge cea mai puternică forţă militară arabă; alţii au considerat că e vorba, mai degrabă, de un complot al Israelului pentru a slăbi cauza palestiniană (în acel conflict Arafat a fost de partea lui Saddam Hussein); alţii au sugerat că obiectivul urmărit a fost subminarea puterii şi independenţei familiei conducătoare din Arabia Saudită, ori ocuparea Golfului de către puterea "imperialistă" - Statele Unite.

Pe locul fostului "sistem" socialist - din Polonia până în fostele republici sovietice din Asia Centrală - ideea

conspiraţiilor, a comploturilor care de care mai greu de sesizat ori de înţeles este de asemenea la mare cinste: cum să se explice altfel decât prin conspiraţia imperialistă (occidentală sau rusească) conflictul dintre armeni şi azeri, cel civil dintre tadjici ori tendinţele separatiste ale Crimeii sau Transnistriei? Sau, un alt gen de explicaţii privilegiate e acela că, în faţa schimbărilor iminente din aceste ţări, comuniştii s-au "retras", lăsând locul în faţă altora; dar ei au rămas în umbră, în spate, de unde sau decid în continuare sau aşteaptă momentul prielnic pentru a reveni în forţă (cum de altfel uneori s-a şi întâmplat deja).

Aş vrea să fiu bine înţeles: nu vreau deloc să susţin că pe lumea aceasta nu există conspiraţii, că nu se fac scenarii care vizează evenimente la scară mai mică sau mai mare. Scopul meu e altul; el cuprinde două componente: una "de ordinul doi" - aceea de a încerca să sugerez că apelul stăruitor la scenarii - aşa cum s-a făcut şi se face încă şi la noi - e mai mult decât un fenomen întâmplător şi că acest apel trebuie privit cu seriozitate de "filosoful aplicat"; cealaltă componentă e "de ordinul întâi" - şi constă în formularea unor dubii în legătură cu plauzibilitatea unor încercări de a face coerente experienţe sociale prin apelul la diferite scenarii.

2. Gândirea conspiraţională

Bănui că cei mai mulţi dintre noi au fost atraşi din vreme în vreme de ideea de a face coerentă înţelegerea unor evenimente pe care le-am trăit ori de care am auzit apelând la vreo idee de tip conspiraţional, că deci ne-am încercat puterile să construim vreun scenariu (evenimentele de care aminteam nu e neapărată nevoie să fie unele care vizează societatea ca întreg: scenarii se imaginează mult mai des despre comportamentul unei

persoane apropiate - al unei rude, al unui vecin, al unui prieten etc.). Dar eu am aici în vedere **tendinţa** - uneori dominantă - a unor oameni (câteodată într-un număr aşa de mare într-o societate încât mai că ai vrea să spui că există o astfel de tendinţă şi a acelei întregi societăţi) de a interpreta ceea ce se petrece în lume cu ochelarii unor scenarii; această tendinţă este redată mai jos prin expresia "gândire conspiraţională"[56].

În mod intenţionat până acum nu am folosit un termen mai precis pentru a formula scopul cu care - de foarte multe ori - se face apel la scenarii: am zis că e vorba de a face coerentă imaginea asupra unor evenimente. Poate însă că e bine să introduc de pe acum un alt termen: când cineva propune un scenariu, el vrea să **explice** acele evenimente. Vrea să arate **de ce** ele au fost aşa cum au fost şi nu altfel, vrea deci să producă o explicaţie a lor. Aşadar, gândirea conspiraţională constă într-un mod tipic de a explica sau interpreta lumea, în care noţiunea de conspiraţie, cea de scenariu, de a urzi un complot ori o intrigă este elementul operaţional central. Prin ce se caracterizează o conspiraţie? Următoarele elemente par să fie admise ca necesare: a) un grup de oameni se adună; b) într-un mod secret; c) pentru a pune la cale realizarea unui scop; d) care duce la împlinirea propriilor lor scopuri, interese; e) indiferent de scopurile, interesele celorlalţi oameni afectaţi de acţiunea lor[57].

Aşa cum am menţionat, uneori se presupune că îi cunoaştem pe conspiratori; alteori - că ştim care e scopul lor (dar nu şi detaliile acestuia, ori modul în care el e dus la împlinire). Sigur, aceste elemente nu sunt suficiente pentru a defini genul de scenarii care au circulat şi circulă, precum cele pe care le-am menţionat mai devreme. Potrivit acestei definiţii, orice borfaşi - care plănuiesc o

lovitură - conspiră.

Pentru a înţelege mai bine gândirea conspiraţională, să observăm că cei pe care aceasta îi caracterizează sunt centraţi asupra efectelor pe care le au conspiraţiile asupra lor; prea puţin îi interesează, de pildă, ce fel de oameni sunt manipulatorii* sau conspiratorii[58]. E interesant, de pildă, să menţionez că, atunci când în Statele Unite a apărut o carte despre Mao scrisă de medicul lui personal - carte care de altfel s-a bucurat de numeroase recenzii - nu s-au făcut legături între personalitatea unui conducător de felul acestuia şi posibilitatea ca dinspre "masele populare" activitatea lui să fie privită ca una de tip conspiraţional. Gândirea conspiraţională e îndreptată nu spre conspiratori, ci spre cei care se simt afectaţi de conspiraţii. Iată o sugestivă indicaţie a rolului pe care îl joacă ea:

---

* Ce înseamnă a spune că cineva manipulează pe altcineva? Rezumând trăsăturile "manipulării interpersonale", aşa cum apare aceasta în literatură, Liliana Popescu le menţionează pe următoarele: manipularea este o acţiune 1) intenţională; 2) înşelătoare; 3) rafinată, în sensul că e o acţiune complexă care presupune a) meşteşug, artă; b) o bună cunoaştere a celui manipulat; c) afectarea motivaţiei acestuia pentru a acţiona, d) accentuându-se asupra slăbiciunilor lui; e) care este exercitată astfel încât cel manipulat nu este conştient de influenţa la care e supus; 4) care are drept consecinţă restrângerea opţiunilor de acţiune ale celui manipulat, sau modificarea structurii clasei acestor opţiuni în favoarea celei preferate de manipulator; 5) căreia cel manipulat nu îi poate rezista; 6) îndreptată împotriva voinţei explicite a celui manipulat; 7) constând fie din efectuarea unei acţiuni, fie din omiterea efectuării unei acţiuni; 8) prin care cel care manipulează îl foloseşte pe cel manipulat pentru a-şi îndeplini scopurile; 9) motivată de interesele celui care manipulează; 10) neţinând seamă de interesele, proiectele, intenţiile celui manipulat; 11) efectuată cu rea credinţă; 12) pentru ale cărei efecte, în mod normal, se consideră că e responsabil cel care manipulează. (A se vedea Liliana Popescu, *Libertate individuală şi manipulare politică*, teză de doctorat, Manchester University, 1996).

> Precum religia ... teoretizarea de tip conspiraţional este un mod de a da un sens profund lumii. Chiar dacă înspăimântă, ea te poate şi consola: fiindcă nimic nu depinde de tine. Eşti veşnicul umil, şi tot ceea ce poţi face este să arăţi cum se leagă lucrurile între ele şi să înjuri.[59]

Ideea e deci că a formula uneori un scenariu, a emite ipoteza unei conspiraţii prin care un eveniment sau un şir de evenimente capătă o explicaţie acceptabilă nu spune încă nimic despre cel care procedează astfel; dar uneori o atare activitate devine predominantă în felul cuiva de a se raporta la lume - şi este tentat să ofere scenarii, conspiraţii chiar înainte de a privi cu atenţie situaţia respectivă: persoana aceea e convinsă că lucrurile nu se pot explica mai bine decât dacă se imaginează un scenariu ori o conspiraţie. Analogia cu gândirea religioasă, exprimată mai devreme, indică acest rol psihologic pe care îl joacă gândirea conspiraţională* . Pentru un psiholog, ba chiar pentru cineva chiar foarte puţin familiarizat cu psihanaliza, nu e greu de făcut aici o analogie între o persoană predată felului conspiraţional de a vedea lumea şi una **paranoică**. Paranoicul, şi el, e înclinat să arunce blamul asupra celorlalţi pentru eşecurile sau neşansele sale, să creadă că lumea e plină de indivizi care în secret complotează împotriva sa, cu scopuri în genere distructive; şi el e înclinat să privească plin de suspiciune către ceilalţi, să-şi ascundă faţă de ei gândurile, atitudinile. Paranoia e

---

* "Scenariul este un bun substitut de proiect social, este, în fapt, înlocuitorul psihologic al acestuia, doar că este un proiect retroactiv, cu spatele la viitor. Supravieţuirea sa este rezultatul lipsei de proiecte sociale autentice" (V. Pasti, M. Miroiu, C. Codiţă, *România: starea de fapt. I. Societatea*, pp. 177-8).

de obicei considerată o psihoză. Caracteristica ei esenţială e aceea a existenţei unei atitudini persistente de persecuţie, de gelozie centrată pe deziluzii, şi care nu e datorată vreunei alte dereglări mentale; de obicei persoana în cauză invocă o singură temă (sau mai multe teme legate între ele) precum: existenţa unor conspiraţii îndreptate împotriva sa, spionarea activităţii şi persoanei sale, faptul că e urmărită, că se încearcă otrăvirea, drogarea ei, că e supusă unor agresiuni, că e împiedicată să-şi urmărească scopurile etc. Cele mai neînsemnate semne sunt exagerate şi dobândesc o importanţă centrală în sistemul de opinii ale persoanei[60].

Dacă ar fi să cedez analogiilor care îmi vin uşor în minte, aş aminti aici de speculaţiile făcute în toamna lui 1994 în legătură cu o (nouă!) criză de hârtie; imediat unii s-au avântat în a specula conspiraţii împotriva lor: într-o perioadă, se zicea, când forţele care se opun puterii aproape că şi-au dat duhul (unitatea sindicală a fost destrămată, opoziţia îşi vede mai curând de disensiunile interne etc.), singura forţă care să se opună puterii actuale mai era presa independentă; şi atunci puterea a inventat o diversiune: a imaginat un scenariu, cum că sunt probleme cu hârtia. Dar jurnalistul politic e vigilent: el a înţeles conspiraţia şi a atras imediat atenţia asupra acesteia, asupra scopurilor malefice ale puterii şi asupra încercărilor de a se complota împotriva lui.

Desigur, nu e vorba până acum decât de o similaritate. Pentru a face afirmaţia mai tare, pentru a afirma deci că o persoană înclinată să gândească într-un chip conspiraţional prezintă şi elemente paranoice trebuie mai mult decât atât[61]. Şi anume, se cuvine să se examineze mai atent diferitele teorii asupra paranoii, să se cerceteze cauzele pe care le indică ele pentru apariţia

acestui dezechilibru în personalitatea cuiva, să se vadă dacă anumite circumstanţe sociale nu cumva favorizează apariţia acesteia, în sfârşit să se cerceteze dacă gândirea conspiraţională este o formă de paranoia.

Unii autori[62] consideră că gândirea conspiraţională nu e chiar o formă de paranoia; dar ar fi totuşi vorba aici de un dezechilibru în personalitate - dată fiind tendinţa de a accentua asupra unui singur mod de a explica lumea, şi care duce la aprecieri distorsionate şi nerealiste asupra lumii. Sigur că o atare apreciere - oricât de puţin tare este ea - poate pare de neadmis: fiindcă, se poate replica imediat, de ce felul de a vedea evenimentele cele mai importante din viaţa noastră politică şi socială din ultimii ani sub specia scenariilor e nerealist ori simplificat? Cred că replica e îndreptăţită. Dar, pe de altă parte, cred că se pot aduce argumente că acest fel de a vedea evoluţia societăţii noastre e într-adevăr simplist, distorsionat şi nerealist. Unele dintre argumentele în acest sens sunt de natură filosofică, şi voi insista mai jos asupra lor.

Totuşi, nu rezist tentaţiei de a menţiona câteva aspecte ale studiului paranoii care poate că sunt interesante pentru cel care vrea să se aplece mai atent asupra gândirii conspiraţionale. Abordările psihanalitice accentuează asupra rolului experienţelor de un anumit gen în anii copilăriei, ca şi asupra rolului sexualităţii ca factori ai apariţiei paranoii. Unii autori au sugerat, de pildă, că momentul în care un copil atinge conceptul de "acţiune în secret" marchează naşterea sinelui; iar dacă în acel stadiu el trăieşte experienţe traumatice legate de acest lucru, atunci tendinţele paranoice sunt accentuate. Aş vrea numai să amintesc cât de importantă a fost în viaţa noastră, a celor născuţi în ultima jumătate de veac, această idee de secret şi cât de mult a fost ea legată de

teama ca în intimitatea cea mai adâncă să nu pătrundă privirea aceluia care era sursa anxietăţii. Mi-aduc aminte, în acest sens, de un episod amuzant (dacă nu ar fi trist). Când băiatul meu avea vreo patru ani ştia să deosebească între ceea ce poate fi spus în public şi ceea ce poate fi spus doar în mod secret: adică, acasă. Fiind cu mama sa la şcoala unde ea era profesoară, o colegă a ei i-a arătat "pavoazarea" nouă a şcolii, cu poze uriaşe ale iubiţilor conducători şi ale ctitoriilor socialiste. Îţi plac aceste poze? - a fost întrebat. Desigur, a fost răspunsul; foarte mult. Persoana a fost intrigată şi a insistat: Chiar îţi plac? Spune drept. La care copilul a replicat: Dacă vrei să afli adevărul, vino într-o zi la noi acasă şi am să-ţi spun cum îmi par aceste poze. A ţine în secret experienţe importante, a simţi că nu ai puterea să influenţezi evenimente care te afectează în chip esenţial, a simţi sfera publică drept ostilă şi distructivă[63] sunt fapte relevante pentru înţelegerea unor fenomene precum paranoia ori - pesemne - şi gândirea conspiraţională.

Unii psihologi au remarcat faptul că mediul social şi, în general, mediul cultural au un rol important în a-i predispune pe indivizii care fac parte din el (ea) să încerce să ofere o înţelegere a lumii prin folosirea frecventă (şi chiar patologică) a ideii de conspiraţie. G. Devereux vorbea de existenţa unor "psihoze etnice", pe care individul le găseşte date de-a gata în mediul său cultural[64]. E poate instructiv să reiau aici un exemplu al său: Devereux descrie la un moment dat[65] . un aspect interesant al comportamentului membrilor tribului Sedang, din seminţia Moi, între care el a petrecut un an şi jumătate. Chiar şi cei mai tipici Sedang i-au mărturisit că îşi urau zeii; că morala impusă de zei nu era admisă - în chip privat - de membrii tribului. La ei se năştea deci un conflict subiectiv: nu puteau, fiecare în parte, nici să se supună

pasiv unei etici pe care nu o admiteau, dar nu puteau nici să se revolte constructiv împotriva zeilor - forţe prea puternice[66]. Ideea că individul se plasează în centrul activităţii unor forţe malvolente, în faţa cărora el este neajutorat, e o trăsătură proeminentă atât a paranoii cât şi a gândirii conspiraţionale.

O cunoştinţă - polonez de felul său - îmi povestea şi el de amploarea luată de scenariile de tot felul care sunt în mare vogă în ţara sa. El sugera că o explicaţie a acestui fenomen e de aflat în istoria Poloniei - care, în ultimele două sute de ani, a fost la mijlocul intereselor marilor puteri (Prusia, Austria, Rusia şi urmaşele lor mai noi) şi a fost lipstă de puterea de a-şi decide soarta. Am cunoscut şi un foarte interesant istoric georgian care îşi pregătea la una din marile universităţi engleze o teză de doctorat bazată tocmai pe ipoteza că de la începutul secolului trecut georgienii nu au mai avut nici un cuvânt de spus în ce priveşte soarta lor: totul a fost complotat la Moscova ori la Petersburg.

Şi la noi cred că merg ca mănuşa astfel de explicaţii: când românii au fost atâtea sute de ani între marile puteri, iar conducătorii lor şi-au cheltuit diplomaţia pentru a găsi o nişă existenţială, când ei s-au simţit lipsiţi de putere în faţa diverselor înalte Porţi (iar astăzi, fără să se spună de multe ori explicit , situaţa este resimţită exact în acelaşi mod), nu poate fi de mirare că modul conspiraţional de a încerca să explici ce ţi se întâmplă e atât de agreat. Remarca diplomatului occidental, citată mai devreme din ziarul *New York Times*, formula şi o altă explicaţie: elementele balcanice care ne caracterizează. Ultima jumătate de veac, prin accentul pus asupra macroinstituţiilor, asupra forţelor impersonale precum mijloacele de producţie, asupra rolului partidului ca

"centru vital, conştient" al naţiunii (în faţa căruia atitudinea individului nu putea fi decât cea de acceptare: căci ce era libertatea altceva decât "necesitatea înţeleasă"?) a alimentat cu forţă aceste dispoziţii (să acceptăm că ele există!). Distrugerea oricăror forme de asociere nereglementate de undeva "de sus" - a ceea ce acum numim din nou societate civilă - a făcut ca fiecare individ să fie şi să se simtă solitar înaintea statului şi a instituţiilor lui. Un păduche în faţa monstrului: Leviatanul.

3. Filosoful la sine acasă

Voi încerca să iau în discuţie mai jos câteva genuri de contexte în care un filosof ar putea, cred, să spere că poate spune ceva despre acest fenomen al căutării şi formulării de scenarii. Nu pretind, de bună seamă, că acestea şi numai acestea sunt cele care cad în felia filosofilor; dar sper că, oricum, ele reprezintă un eşantion important pentru genul de cercetări pe care ei îl practică. Ar fi, deci, chestiuni **epistemologice**, **ideologice** şi **etice** care prezidează această căutare şi această formulare de scenarii, comploturi sau conspiraţii. Voi insista mai mult asupra celor de primul fel, iar în încheiere voi menţiona pe scurt în ce constau celelalte două feluri de chestiuni filosoficeşte interesante.

Discuţia filosofică despre conspiraţii are un punct obligatoriu de plecare: teoria lui K. R. Popper asupra interpretării conspiraţionale a societăţii. Aceasta, spune el, e

> punctul de vedere că o explicaţie a fenomenelor sociale constă în descoperirea acelor oameni sau grupuri care sunt interesaţi să apară acele fenomene (uneori există un interes ascuns care trebuie să fie evidenţiat mai întâi) şi care au plănuit sau conspirat[67] să le producă[68];

sau, într-o altă formulare:

> aceasta e punctul de vedere că orice se întâmplă în societate [...] e rezultatul unor planuri elaborate direct de anumiţi indivizi sau anumite grupuri puternice de indivizi[69].

După Popper, teoria conspiraţională e o versiune secularizată a unei credinţe religioase: ideea că orice se întâmplă în lume e rezultatul maşinaţiunilor unor oameni puternici e succesorul secularizat al ideii religioase că evenimentele sunt controlate de conspiraţiile zeilor; exemplul dat de Popper e cel al zeilor lui Homer care au complotat în evenimentele din Troia.

Desigur, aceste formulări ridică imediat anumite întrebări: vrea Popper să susţină că potrivit teoriei conspiraţionale toate fenomenele trebuie explicate prin maşinaţiunile acestor oameni sau grupuri de oameni? Apoi, constă o explicaţie pe această linie a unui fenomen doar în descoperirea conspiratorilor, deci conspiraţiile prin ele însele reprezintă explicaţii ale fenomenelor istorice, dar ele însele nu mai au nevoie de explicaţie, ca fenomene - totuşi - istorice? Decurge din felul în care sunt definite conspiraţiile că acei conspiratori au complotat exact fenomenul care a apărut, că deci teoria conspiraţională presupune că maşinaţiunile nu au consecinţe neintenţionate de autorii lor? Dacă acestea sunt susţineri ale lui Popper, e dificil să le admitem[70]. Popper are fără îndoială dreptate dacă opunem poziţia sa unor poziţii "extreme" precum cea a lui Procopius din Cezareea, din vestita sa *Istorie secretă*. Procopius considera că împăratul Iustinian şi consoarta sa Teodora erau încarnarea răului; ei erau demoni care au produs nemăsurate rele în lume. Argumentul conspiraţional al lui Procopius

era de felul următor: date fiind consecinţele cumplite ale activităţilor cuplului imperial, acesta este evident un duşman al neamului omenesc, şi anume unul foarte puternic. Or, diavolul e cel mai mare duşman al neamului omenesc - deci cei doi erau încarnarea acestuia. Acum, după Procopius ei doi se sfătuiau cum să producă mai multe rele în lume: teoria conspiraţională e astfel completă. (Ca folclor, o variantă a acestei abordări a circulat şi la noi, privitoare la cuplul Ceauşescu.) Conform unor asemenea abordări, explicaţiie conspiraţionale sunt supuse unor restricţii: mai întâi, istoria trebuie explicată în termeni de conspiraţii încununate de succes; chestiunea nu e doar aceea că apariţia unui anumit eveniment se datorează în parte unei conspiraţii - ci că acea conspiraţie a urmărit producerea exact a acelui fenomen[71]. Apoi, teoria conspiraţională e într-un fel "monistă": se admite că nu există decât un singur şir de conspiratori, că nu există conspiraţii concurente, care se întâlnesc pe o piaţă a conspiraţiilor. Căci atunci, cu vorba celebră a lui Engels, fenomenele efective nu ar fi cele intenţionate de fiecare conspirator sau fiecare grup de conspiratori, ci rezultante într-un "paralelogram de forţe", care nu se suprapun exact peste nici unul dintre planurile formulate. Or, aici răsare o întrebare: susţine Popper că teoriile conspiraţionale sunt supuse unor atari restricţii? Fiindcă, dacă acesta e punctul său de vedere, atunci el e puţin plauzibil.

Popper nu respinge ideea că există conspiraţii în istorie: după el, revoluţia bolşevică din Rusia, venirea la putere a lui Hitler în Germania, războiul pornit de Hitler au fost într-adevăr conspiraţii[72]. Şi, de bună seamă, influenţa acestora asupra cursului istoriei a fost uriaşă. Dar, consideră el, atari conspiraţii nu sunt foarte frecvente; apoi, fenomenele sociale foarte importante nu sunt produse ca atare ale unor conspiraţii deliberate. În sfârşit -

şi poate cel mai important argument - "puţine dintre aceste conspiraţii sunt încununate de succes. Conspiratorii îşi duc rar la sfârşit conspiraţiile."[73] Teoria conspiraţională este deci greşită întrucât de obicei conspiraţiile nu se încheie cu succesul dorit.

Subiacent acestor argumente ale lui Popper se află concepţia lui generală despre ce înseamnă a explica un fenomen social. Ca orice explicaţie, aceasta ar trebui să constea în deducerea acelui fenomen din anumite condiţii iniţiale şi din legi universale; or, e limpede unde se află defectul explicaţiilor conspiraţionale: ele evită orice apel la legi universale şi se reazemă doar pe consideraţii privitoare la motivaţiile unor agenţi sociali (a celor puternici). Teoria conspiraţională e astfel subminată pe motive epistemologice.

Popper sugerează că în spatele ideilor conspiraţionale se află o anumită concepţie - optimistă! - asupra adevărului: adevărul este manifest; ceea ce înseamnă că

> adevărul, dacă ni se prezintă în nuditatea lui, poate fi întotdeauna recunoscut drept adevăr. Aşadar, adevărul, dacă nu se dezvăluie singur, e de ajuns să fie dezvăluit sau descoperit[74].

Epistemologia adevărului manifest duce într-o modalitate destul de directă la autoritarism: la ideea că trebuie să existe o autoritate care să poată afirma şi determina care este adevărul - de pildă intelectul, observaţia, raţiunea. Pandantul autoritarismului e ideea că adevărul poate fi ascuns numai printr-o activitate deliberată în acest sens:

> teoria că adevărul e manifest, că oricine îl poate vedea, este baza fanatismelor de aproape toate felurile. Pentru că numai ticăloşia cea mai josnică poate refuza să vadă

adevărul manifest: numai cei care au motive să se teamă de adevăr conspiră la înăbuşirea lui.[75]

Problema este însă dacă astfel de persoane pot spera să înăbuşe adevărul; căci, ca atare, teoria adevărului manifest pare să inducă ideea că, până la urmă, oricât de mare ar fi josnicia ori ticăloşia oamenilor, acesta tot va ieşi, precum untdelemnul, la suprafaţă. Aici, s-a sugerat adesea, teoriile conspiraţionale şi-au găsit un aliat viguros în tezele centrale ale modernităţii. Scrie A. MacIntyre[76]:

> Este limpede că abordarea mecanistă iluministă a acţiunii umane a cuprins atât o teză privind predictibilitatea comportamenului uman cât şi o teză asupra mijloacelor celor mai nimerite pentru a manipula comportamentul uman. Ca observator, dacă ştiu legile relevante care guvernează comportamentul altora, atunci ori de câte ori anumite condiţii au fost împlinite pot să prezic rezultatul. Ca agent, dacă ştiu aceste legi, atunci ori de câte ori pot să descopăr că acele condiţii sunt împlinite, voi putea să produc rezultatul [...] un atare agent e constrâns să-şi trateze propriile acţiuni în cu totul alt mod decât comportamentul celor pe care îi manipulează. Căci comportamentul celui manipulat este descoperit în funcţie de intenţiile, temeiurile şi scopurile sale; intenţii, temeiuri şi scopuri cărora el consideră - cel puţin atunci când manipulează - că nu li se aplică legile ce guvernează comportamentul celor manipulaţi.

Ideea iluministă a capacităţii umane de a controla natura şi societatea este adesea recunoscută; probabil că răspândirea, astăzi, a explicaţiilor conspiraţionale ar putea fi mai bine înţeleasă apelând la ea. Dar nu este aici locul pentru a insista în acest sens; am vrut doar să menţionez această conexiune.

3.1. Epistemologia scenariilor

Toată lumea ştie de întâmplarea cu mărul lui Newton: văzându-l cum cade, gânditorul englez a ajuns la ideea atracţiei universale. Nu contează aici dacă întâmplarea e adevărată sau e doar un basm frumos; dar chiar şi ca basm, ea spune ceva important pentru ce ne interesează. Anume, ea evocă o strategie comună în ştiinţă, o strategie de a explica fenomene diverse. Căderea mărului, mişcarea Lunii şi a planetelor, traiectoria unui proiectil, mareele sunt fenomene pe care până la Newton oamenii nu le priveau ca lăuntric legate între ele. Dar Newton a formulat legea atracţiei universale: a formulat o ipoteză prin care deodată o multitudine de fenomene au ajuns să fie înţelese în chip raţional şi au fost privite ca legate în adâncime, pe căi nebănuite până atunci. Ipoteza atracţiei universale a avut un rost explicativ: Newton a introdus ceva nou, o nouă "fiinţă" alături de celelalte cunoscute, prin care ca prin miracol lumea se metamorfozează în cosmos - într-un univers inteligibil.

Formularea de scenarii pare să aibă o structură asemănătoare. Să luăm în discuţie doar un exemplu, anume evenimentele din decembrie 1989. Avem înaintea ochilor noştri fenomene multe, încâlcite, întâmplări parcă fără sens (dar pline de consecinţe importante), lucruri care se leagă şi altele care sunt parcă picate din Lună, relatări divergente ale unuia şi aceluiaşi fenomen, evenimente parcă importante şi evenimente parcă nesemnificative etc. Si, în acelaşi timp, există nevoia şi dorinţa de a ne explica ceea ce am trăit; există nevoia de a pune ordine în acea parte "publică" a vieţii noastre. Să admitem acum că cineva vine cu un scenariu (nu contează dacă acesta e fantezist sau nu); vom fi tentaţi să ne uităm cu seriozitate la el. Cel puţin două sunt motivele: mai întâi, scenariul

propune o **explicaţie**; în al doilea rând, el **unifică**, **sistematizează** aceste atât de multe fenomene. Ca şi ipoteza atracţiei universale a lui Newton, scenariul introduce noi "fiinţe" pe lume - fiinţe cu ajutorul cărora el îşi atinge scopul. Şi e interesant să notăm aici încă un lucru: de multe ori, cu cât conspiratorii sunt mai invizibili sau conspiraţiile mai ascunse - deci cu cât "fiinţele" despre care se susţine că trebuie să existe pentru ca explicaţia conspiraţională să fie admisibilă sunt mai puţin accesibile experienţei, aşadar putinţei de a le controla empiric - cu atât scenariile respective par să fie mai bune, mai demne de acceptare.

Înainte de a trece mai departe, să facem o mică recapitulare: un scenariu - luat aici ca o ipoteză explicativă şi unificatoare - presupune două genuri de lucruri. Pe de o parte, sunt faptele, fenomenele care trebuie explicate, unificate; pe de alta, sunt mecanismele cu care aceste fapte, fenomene sunt explicate, unificate. Între cele două genuri de lucruri există o asimetrie: unele nu pot fi substituite cu celelalte. Să luăm următorul exemplu: presupunem că a nins (zăpada e de aproape douăzeci de centimetri) şi toată circulaţia feroviară e perturbată. Sunt adevărate deci în acelaşi timp următoarele două propoziţii: "Stratul de zăpadă are douăzeci de centimetri" şi "Circulaţia feroviară e perturbată". Însă deşi are sens (şi, cu o oarecare îngăduinţă, am putea zice chiar că e adevărat) că circulaţia feroviară e perturbată **deoarece** stratul de zăpadă are douăzeci de centimetri, nu are sens să zicem că stratul de zăpadă are douăzeci de centimetri **deoarece** circulaţia feroviară e perturbată.

Fiinţele de care aminteam pot fi de două feluri: intenţii, scopuri ale unor persoane, instituţii, grupări; sau persoane, instituţii, grupări. Spuneam mai devreme că

scenariile care s-au tot vehiculat pe la noi au fost şi ele de cel puţin două feluri. Cele de primul fel luau ca date fapte, actori etc. Fiinţele noi introduse - cu rol explicativ - sunt intenţii, scopuri ale acestor actori. Zicem: I. Iliescu a chemat minerii în iunie 1990 **deoarece** (de pildă) a vrut să elimine partidele politice adverse; dar nu zicem şi invers: I. Iliescu a vrut să elimine partidele politice adverse **deoarece** a chemat minerii în iunie 1990. Într-adevăr, dacă am admite şi aşa ceva, ar însemna că acceptăm că I. Iliescu s-a gândit la un moment dat să cheme minerii, iar apoi s-a gândit să-i folosească pentru a elimina partidele politice adverse[77]. Scenariile de al doilea fel luau ca date intenţiile, scopurile urmărite de anume "fiinţe"; explicaţia constă în a identifica acele fiinţe, în a spune **care** sunt ele. Zicem: povestea cu teroriştii a fost inventată **deoarece** unele segmente ale vechii puteri voiau să-şi asigure viitorul sub noul regim; dar nu zicem şi invers: unele segmente ale vechii puteri voiau să-şi asigure viitorul sub noul regim **deoarece** au inventat povestea cu teroriştii. Căci dacă am admite şi acest din urmă lucru, ar însemna că suntem de acord cu ceva de tipul următor: nişte grupuri de oameni s-au gândit mai întâi să însceneze teroriştii, iar apoi s-au gândit să se folosească de această împrejurare pentru a-şi asigura viitorul sub noul regim. Or, atunci înscenarea trebuie că a avut un alt scop decât asigurarea viitorului lor - şi deci explicaţia iniţial dată nu mai poate fi admisă.

Avem de-a face aici cu ceva ciudat: pentru acelaşi grup de fenomene s-au propus în vreme scenarii de amândouă felurile. Uneori un acelaşi fenomen era luat ca neînţeles şi neapărat de explicat, dar şi ca înţeles şi ca explicaţie pentru alte fenomene. O dată nu te îndoieşti care au fost actorii unei drame, dar nu îţi sunt clare intenţiile lor; şi altă dată ţi-s clare intenţiile puse în joc, dar

nu ştii cui aparţin ele. S-a întâmplat şi în ştiinţă ca raportul dintre cel care e explicat şi cel prin care se face explicaţia să se schimbe în timp; dar un atare proces a presupus o schimbare adâncă şi dramatică în înţelegerea acelei felii a lumii. Or, în cazul nostru, nimic de acest gen nu se produce: cei care caută explicaţii de tip conspiraţional trec cu mare uşurinţă de la un fel de scenarii la celălalt.

O primă problemă care priveşte elaborarea de scenarii e deci aceea că nu avem o delimitare limpede a celor două componente esenţiale ale unei explicaţii: ce este de explicat şi ce explică. S-ar putea totuşi ca această situaţie să indice o altă natură a strategiilor conspiraţionale: scopul lor nu e atât acela de a explica ce s-a întâmplat, cât de a pune ordine în multitudinea de fenomenene, evenimente. Ele intenţionează mai curând să ne ajute să ne orientăm cu uşurinţă în această lume stranie - dar nu neapărat să ne şi explice de ce lucrurile s-au petrecut aşa cum a fost să se petreacă. O analogie e poate lămuritoare. Aplecându-se asupra diverselor experienţe, oamenii au conchis că o propoziţie ca: "Toate metalele se dilată dacă sunt încălzite" e adevărată. Dacă o admitem, nu ne va fi greu să înţelegem de ce vara firele de telegraf ori cele care leagă stâlpii de înaltă tensiune sunt mai aplecate spre pământ decât iarna, ori de ce sunt lăsate spaţii libere între şinele de tramvai. Dar dacă spunem că metalele se dilată dacă sunt încălzite nu am explicat încă nimic; pasul acesta e încă de făcut. La fel ar fi, să zicem, şi cu formularea de scenarii: ele încă nu explică ce s-a întâmplat, dar organizează într-un chip satisfăcător colecţii de fenomene, evenimente.

Deşi atrăgătoare, nu cred că această modalitate de a aborda scenariile este corectă. Când cineva apelează la un scenariu pentru a reda opinia sa despre o colecţie de

evenimente, nu cred că va raţiona cam în genul următor: ei bine, am introdus ideea acestei conspiraţii pentru a face ordine în felul în care îţi voi povesti cam ce s-a întâmplat; dar astfel eu nu îţi explic deloc de ce lucrurile s-au întâmplat într-un anume fel - ci doar încerc să fiu mai explicit. De pildă: să îţi istorisesc cum a fost cu venirea minerilor în septembrie 1991[78]. Ca lucrurile să îţi fie mai limpezi în succesiunea lor, îţi sugerez să te gândeşti că ei au fost de fapt chemaţi de I. Iliescu, pentru a elimina guvernul lui P. Roman. Acum vei putea înţelege de ce evenimentele au avut o anume desfăşurare şi de ce această ultimă invazie s-a încheiat cu un acord între I. Iliescu şi liderii minerilor. Dar atenţie: eu astfel nu vreau deloc să îţi şi explic **de ce** au venit minerii. Ţi-am spus că ei au fost chemaţi de I. Iliescu pentru că astfel vei avea o imagine mai coerentă asupra a ce s-a întâmplat atunci.

Ce ar putea să însemne o atare afirmaţie? Într-un fel, ea are un sens bine precizabil. Anume, cu o frază celebră, am putea zice că faptul că I. Iliescu a chemat minerii a fost doar ocazia, iară nu şi cauza venirii lor la Bucureşti în septembrie 1991. Cauza se pierde, e drept, într-o oarecare negură; şi tocmai pentru a o destrăma am putea să introducem cu adevărat ipoteze explicative. Ele ar fi sociologice sau psihosociologice: ar privi, să zicem, condiţiile de muncă şi de viaţă ale minerilor, conştiinţa de sine a acestora, conştiinţa rolului pe care ei l-ar avea în societatea românească (şi care le-a fost cultivată de-a lungul a multe decenii) etc. Explicaţia evenimentelor din septembrie 1991 ar putea să sune atunci cam în felul următor: anumite condiţii făceau iminentă venirea minerilor. I. Iliescu a înţeles lucrul acesta şi, în vederea împlinirii planurilor sale (unul dintre ele era acela de a elimina guvernul P. Roman) i-a chemat pe mineri.

Structura (unui fel) de scenariu e păstrată aici: se face apel la anumite intenţii secrete, conspiraţionale, care au un rol în înţelegerea a ce s-a întâmplat (deşi nu un rol explicativ).

Toate bune şi frumoase. Însă nu cred că acest mod de a înţelege scenarile este de susţinut. Ar fi aici mai multe obiecţii. Prima: el este prea bun pentru a fi şi de acceptat. Să admitem, într-adevăr, că ceea ce am susţinut în alineatul anterior e corect. Problema pe care o poate ridica cineva è următoarea: ca o ipoteză să fie acceptabilă e nevoie să putem indica în ce condiţii este ea împlinită, dar şi în ce condiţii ea este respinsă. Dacă, uitându-mă la fier, la cupru etc. atunci când sunt încălzite fac ipoteza că **toate** metalele se dilată dacă sunt încălzite, e sigur că această ipoteză (oricât de vag este încă formulată) permite situaţii în care am putea zice că este respinsă: bunăoară, atunci când am afla un metal care, dacă e încălzit (sigur, între anumite limite dė temperatură), nu se dilată.

Dar să ne gândim acum la scenariul cu venirea minerilor în septembrie 1991. Când ar fi să accepte un susţinător al acestuia că ipoteza sa e dovedită incorectă? Tare mi-e teamă că el (sau ea) nu va putea să ofere nici o situaţie care să o facă de neadmis. Dacă am încerca să-i argumentăm că nu erau "coapte" condiţiile "obiective" pentru venirea minerilor - se va putea replica sugerându-se necunoaşterea noastră, interpretarea greşită pe care o avem (poate chiar deliberat indusă de puterea de atunci) asupra acelor momente etc.; dacă am susţine că I. Iliescu nu avea la dispoziţie o cunoaştere atât de adâncă a situaţiei încât să fi anticipat venirea imposibil de împiedicat a minerilor, răspunsul evident e că sursele sale de cunoaştere nu se pot compara cu ale noastre. (Aici e încă ceva interesant: se obişnuieşte să se apeleze la alte scenarii - de pildă la cele care implică un rol esenţial al

structurilor bine organizate ale securităţii în perioada post-decembristă. Avem un fel de pânză a scenariilor, care acoperă toată mulţimea evenimentelor pe care dorim să le înţelegem.) Sau, dacă am susţine că nu avem documente care să ateste că într-adevăr I. Iliescu a procedat aşa cum se sugerează - ba chiar dacă am susţine nu doar că nu le avem noi, dar că ele nici măcar nu există şi deci nu au cum să fie vreodată descoperite şi puse în faţa ochilor noştri - atunci se va zâmbi cu îngăduinţă: sigur că ele au fost distruse, tocmai pentru a nu putea să dovedim cum au stat lucrurile.

În termeni generali pusă, obiecţia e deci următoarea: dacă formularea de scenarii are ca scop punerea într-o anume ordine a unei (anume) experienţe sau poate chiar explicarea acesteia, atunci trebuie încă admisă posibilitatea ca atunci când formulăm scenarii să şi greşim. Trebuie deci două lucruri: mai întâi, să acceptăm că există feluri de a fi ale acestei experienţe în care un scenariu propus se poate dovedi că e greşit. În al doilea rând, să acceptăm că aceste scenarii nu sunt revelaţii divine, ci constructe omeneşti - şi deci pot fi supuse criticii raţionale; putem să ne îndoim de valabilitatea lor, putem să obiectăm că nu sunt corecte etc.; iar cel care le formulează sau le susţine se cuvine să fie pregătit să admită că poate a greşit. Or, mi se pare că adesea aceste scenarii sunt imposibil de respins în chip raţional. (Filosofii care şi-au zis "empirişti logici" spuneau că asemenea construcţii sunt "metafizice". Iar aici termenul nu are o conotaţie de care să fie mândru!)

Dacă o ipoteză conspiraţională nu permite să indicăm în ce cazuri ar cădea, atunci pare dificil[79] să acceptăm deodată următoarele două lucruri: 1) că a existat un scenariu, o conspiraţie, o maşinaţiune; dar 2) că

aceasta a dat greş. Toate scenariile au fost încununate de succes; toate au reuşit. Nici unul nu s-a împotmolit pe undeva, ci a mers strună, ca ceasul. Să ne gândim la câteva dintre scenariile invocate: de pildă, la cele care apelează la terorişti, la cele care privesc diferitele veniri ale minerilor (în iunie 1990, în septembrie 1991), la cele privitoare la evenimentele din 13 iunie 1990 etc. Toate sunt scenarii reuşite; ceea ce s-a plănuit s-a şi realizat. Sigur, există aici o marjă de joc; de exemplu, în cazul teroriştilor: poate că nu tot ce au vrut ei să obţină au şi obţinut prin negocierile secrete cu noua conducere a F.S.N., însă, esenţial, au dobândit ce au vrut: altminteri nu s-ar fi retras de pe scenă aşa cum au făcut-o. E interesant să notăm că această consecinţă a faptului că ipotezele de tip conspiraţional sunt de nerespins empiric a fost admisă explicit. Nu cred că apărătorii unor astfel de ipoteze consideră că (cel puţin în general) această consecinţă nu e valabilă.

Cu aceasta am ajuns la cea de-a doua obiecţie. Cum putem interpreta o situaţie ca aceasta, când o ipoteză nu poate fi respinsă, şi când ceea ce pretinde ea e mereu luat ca real? O interpretare ar fi de natură metodologică. Anume, am putea să pornim de la ideea că aceste ipoteze se nasc post factum; mai întâi sunt faptele, apoi e interpretarea lor. Scenariile vin abia când ce a fost important să se petreacă s-a petrecut deja. Ipotezele conspiraţionale nu au prin urmare ambiţii predictive[80]: ele sunt îndreptate doar către spate, niciodată înainte. Sau, privesc viitorul ca împlinire, ca o confirmare a lor (nu şi ca posibilă instanţă de infirmare a lor). Acum vine interpretarea metodologică: în cercetarea fenomenelor social-politice e hazardat să facem predicţii; putem aspira cel mult să înţelegem[81] ce a fost. De aceea scenariile nu îşi pot propune un alt rol decât acela de privi către trecut şi a

ni-l face familiar. Nu încercaţi să le rotiţi şi către viitor!

Totuşi, chiar şi sub această interpretare slabă, ipotezele conspiraţionale cer încă mult prea mult. Cer: a) prea multă cunoaştere teoretică; şi b) prea multă măiestrie de a o aplica practic. Să explicitez. Ca exemplu, să ne întoarcem la evenimentele din decembrie 1989 din Timişoara - şi în particular la scenariile privitoare la implicarea unor servicii speciale străine, anume cooperând între ele. (Această ultimă supoziţie e importantă, fiindcă fără ea scenariile respective devin doar subiecte de filme de aventuri. Într-adevăr, pe de o parte e uşor să admitem implicarea unor astfel de servicii; pe de altă parte, dacă fiecare a acţionat în legea sa, atunci scenariile nu au rostul pe care şi-l propun: nu explică ce s-a întâmplat şi nici măcar nu fac ordine în mulţimea acelor evenimente.) Dacă cineva a plănuit desfăşurarea evenimentelor din decembrie 1989 de la Timişoara, atunci trebuie să admitem că avea o extraordinară cunoaştere: a condiţiilor din oraş; a felului în care vor reacţiona instituţiile statului ceauşist; a felului în care se va comporta populaţia - şi care vor fi reacţiile unor mase mari de oameni scoase în stradă (prin mijloace la rândul lor bine stăpânite); a felului în care se va reacţiona în alte zone ale ţării etc. Sunt atât de multe variabile de luat în seamă, de pus împreună într-un model teoretic pentru a asigura că efectele de genul dorit vor apare încât mi-e greu să cred că cineva va fi reuşit să producă aşa ceva. În ştiinţa de tip academic (sociologie, psihosociologie) mă îndoiesc că atari modele există; şi chiar de ar exista, mă îndoiesc că cineva ar fi într-atât de optimist încât să sugereze că ele pot fi puse la lucru. Dar, de bună seamă, există un răspuns la o atare replică: aici nu e vorba de ştiinţa academică; e vorba de cea pe care o au serviciile speciale din anumite ţări. Mă

îndoiesc însă şi de acest lucru. Se poate, fără îndoială, ca atari servicii să fi elaborat anumite modele mai perfecţionate decât cele care circulă în revistele academice (după cum tehnologia militară în unele domenii e deasupra celei civile); dar aici e vorba de o diferenţă uriaşă, de natură, nu doar de grad, între cele două feluri de cunoaştere - iar acest lucru mi-e de neacceptat. (Dacă se va susţine în continuare că totuşi o atare cunoaştere există, atunci cred că depăşim deja domeniul presupunerilor de natură epistemologică şi ne îndreptăm - cum de altfel voi sugera imediat mai jos - spre cele ideologice.)

Apoi, nu doar o cunoştere extraordinară e necesară pentru a elabora un astfel de scenariu; e nevoie şi de o a doua parte: de elaborarea mecanismelor de aplicare pas cu pas a scenariului. De fiecare dată e nevoie de o precizie uriaşă, de cooperarea unor forţe diferite, de capacitatea de a răspunde perfect unor cât de mici devieri de la aşteptările iniţiale etc. În plus, la punerea în practică a acestor scenarii participă un număr destul de mare de persoane, care toate trebuie corelate. E aproape incredibil (deşi obligatoriu adevărat!) cum toţi aceşti oameni au executat fără greşeală sarcinile avute. (Şi mai e ceva: scenariul a fost ireproşabil în sensul că a prevăzut mecanismele prin care nici un fel de scurgere de informaţie nu va apare. Nici o vorbă, nici un document, nici un zvon - nimic. O cât de puţină cunoaştere a felului de a fi al celor care trăim pe aici ne indică ciudăţenia acestei presupuneri - mai ales atunci când ne gândim la cazurile în care complotiştii, conspiratorii au fost de-ai noştri.)

Se va putea zice: exemplul luat este confecţionat, e artificial (e un om de paie), fiindcă un scenariu ca cel

discutat e puţin probabil să fie dintre cele preferate. Se poate; însă structura lui se poate regăsi cam în toate celelalte scenarii. Chemarea minerilor, în iunie 1990 sau în septembrie 1991 (de către puterea existentă atunci), ori organizarea Pieţii Universităţii sau a evenimentelor din 13 iunie 1990 (de către opoziţia de atunci) presupun la fel o capacitate cu totul remarcabilă de a stăpâni o masă uriaşă de informaţii, de a formula modele precise asupra felului în care se vor produce evenimentele, de a aplica aceste modele, de a avea controlul deplin asupra acţiunilor unui număr mare de oameni şi de a avea siguranţa că nimic nedorit nu scapă în afară. Aceste condiţii sunt, mi se pare, imposibil de împlinit (cel puţin în vremurile noastre - şi sper că nu vor putea fi împlinite niciodată).

Un alt exemplu: în celebrul proces al celebrului fost jucător O. J. Simpson de la Buffalo Bills, acuzat de uciderea fostei sale soţii şi a prietenului acesteia, apărătorii săi au susţinut ipoteza conspiraţiei. Petele de sânge compromiţătoare, s-a zis, au fost plantate în diverse locuri de către politie, tocmai pentru a-l acuza pe O. J. Datele strâse pentru a proba vinovăţia lui Simpson (inclusiv analiza ADN-ului) au condus la punerea sub semnul întrebării a ipotezei conspiraţionale. Cum afirma R. Pugsley[82],

> atunci când o conspiraţie are atât de multe faţete, devine mai puţin plauzibilă. Motivul e că există prea mulţi oameni, prea multe complicaţii, prea multe variaţii, prea multe coincidenţe nedorite, prea mulţi oameni care trebuie să tacă.

Să notăm o consecinţă interesantă a acestor remarci. Dacă admitem existenţa unor astfel de scenarii, atunci trebuie să admitem că cei care au complotat au

trebuit să formuleze, la rândul lor, scenarii de ordinul întâi. E evident că dacă admitem că există complotişti, admitem şi că ei au complotat ceva: iar conţinutul activităţii lor e un scenariu - un scenariu de ordinul întâi. Acesta e diferit de cel pe care în formulăm şi îl vehiculăm noi - scenariul de ordinul doi, despre cel de ordinul întâi -, e mult mai complicat decât acesta etc. Apoi, procesul va trebui să fie dus cel puţin un pas mai departe: chiar dacă admitem că făuritorii scenariilor şi protagoniştii lor sunt aceiaşi (deci: nu e adevărat că cineva face scenariul pentru folosul altuia; ce minunată combinare este atunci în aceiaşi oameni - atât a capacităţilor de analiză teoretică cât şi de implicare politică activă!), ei vor trebui să producă încă un scenariu (unul "de ordinul trei"); anume, un scenariu care să guverneze propriul lor comportament în perioada când scenariul curge, ca şi în viitor, un scenariu al aplicării scenariului lor şi al felului în care el se modifică odată cu desfăşurarea evenimentelor. Într-adevăr, doar aşa scenariul e reuşit. Problemă: se opreşte aici ierarhia scenariilor? Doar cele de ordinul trei sunt necesare, sau va trebui să ajungem la unele de ordin mai mare? Impresia mea e că ierarhia va trebui continuată. Fie presupunem că, odată cu scenariul de ordinul doi al complotiştilor, aceştia trebuie să aibă deja la îndemână scenarii de ordine mai înalte, fie presupunem că ulterior împlinirii (desigur cu succes) a scenariului iniţial (de ordinul doi) ei trebuie să producă alte noi scenarii.

Situaţia aceasta cred că poate fi luată în două feluri, amândouă nu tocmai în favoarea ipotezelor conspiraţionale. Căci, sau cei ce formulează ipoteza unui scenariu ne pun în faţă o ipoteză incompletă (fiindcă nu ne spun şi în ce au constat scenariile de ordinul doi, trei etc.; iar fără acestea nu ştiu cât de mult ne ajută ipoteza conspiraţională să înţelegem anumite evenimente), sau cad sub

vechea şi celebra obiecţie a regresului la nesfârşit: faci o presupunere, dar ea te obligă la o alta, aceasta la rândul ei la o alta şi aşa mai departe - fără a putea spune unde te opreşti (în cazul nostru, am avea scenarii de ordine tot mai mari). Dar atunci, care e folosul apelării la ipotezele de tip conspiraţional?

3.2. Ideologia scenariilor

Există anumite supoziţii de natură ideologică în spatele formulării de ipoteze conspiraţionale. Ele sunt foarte puternice, iar mulţi cred că vor reacţiona cu oroare la diagnosticul pe care îl voi oferi la un moment dat: fiindcă opinia lor e cu totul opusă concluziei mele. Însă această reacţie e naturală: prin natura ei, ideologia vopseşte opiniile noastre în alte culori decât cele reale ; ea este o conştiinţă - dar, cu vorba lui Marx, o "falsă conştiinţă".

Unele supoziţii ideologice au o natură foarte generală: ele privesc perspectiva pe care o avem asupra felului în care se mişcă societatea omenească. Dintr-o perspectivă, anume cea liberală sau - uneori chiar mai la modă azi - cea libertariană, marile mişcări din societate nu trebuie explicate ca rezultate ale acţiunii unor factori conştienţi, chiar dacă la prima vedere ele aşa apar să fie. Altele sunt mecanismele care aranjează lucrurile în societate: atât de bine încât ne e dificil să acceptăm că nu a existat un organizator, un planificator care să le pună pe fiecare la locul său. Un reprezentant de seamă al acestei perspective dădea odată următorul exemplu: ministrul aprovizionării (la un moment dat) din China, vorbind cu oficialităţi occidentale, nu putea să admită că resursele pentru fiecare întreprindere nu sunt alocate de o anumită

instituţie, că nu există cineva care să fie omologul său. Dacă eu fac acasă piaţa, cumpăr cele necesare şi le aloc pentru un număr de zile, nu tot astfel se petrec lucrurile şi la nivelul societăţii ca întreg? Nu trebuie să existe o instanţă care să facă într-o societate precum cea americană ceea ce fac eu acasă? După libertarieni[83], răspunsul este negativ: resursele ajung la cei care au nevoie de ele, în cantităţi potrivite, potrivit unor alte mecanisme. Preţurile pe piaţa liberă sunt cel mai la îndemână exemplu. În general, funcţionează ceea ce se cheamă mecanismul "mâinii invizibile". Lucrurile se petrec ca şi cum o mână invizibilă ar aranja în chip conştient lucrurile; dar ea nu este mâna cuiva - aşa cum cu mare atracţie am vrea să spunem - ci un mecanism obiectiv, neutru[84].

În conştiinţa comună de la noi, acestei perspective i se opune aproape mecanic o alta: o viaţă întreagă, multora dintre noi societatea (ca întreg şi în cele mai de detaliu componente ale ei) ne-a apărut ca organizată după un principiu diferit. Anume, orice se întâmpla trebuia să fi fost planificat, sau cel puţin (în anii de arbitrariu ceauşist) să fi fost conştient formulat de cineva. (Dacă ne mai amintim, în ideologia oficială această perspectivă era sintetizată prin sloganul după care partidul este centrul "conştient" al întregii naţiuni.) Dacă ceva semnificativ se petrece în societate, atuci el nu poate fi rezultat al unui proces orb, inconştient.

Cred că e destul de limpede căreia din cele două perspective i se conformează strategia de a înţelege sub specia scenariilor, conspiraţiilor, maşinaţiunilor ceea ce s-a petrecut în anii din urmă în societatea noastră. Dar structura ideologică a funcţionat: chiar scenariile care pun în joc (şi ne fac să ne retragem oripilaţi în faţa unei astfel

de perspective) jocuri de tip "comunist" sunt, pare-se, prin unele din supoziţiile lor, în aceeaşi barcă.

Să reţinem aici şi un alt aspect: intervenţia termenilor apreciativi; problema care apare e dacă nu cumva formularea de scenarii cade în domeniul unor activităţi normative, precum etica - şi nu, aşa cum am presupus până acum - al unor activităţi teoretice libere de valori. Dacă am porni pe acest drum, am ajunge la cel de-al treilea fel de supoziţii de natură filosofică ale strategiei conspiraţionale de care aminteam mai sus - cele **etice**. Dar nu voi insista în acest eseu asupra lor[85].

Un al doilea şir de supoziţii ideologice apare însă la iveală astfel. Să ne gândim numai la scenariile care privesc conspiratori autohtoni; între ele, cum am menţionat nu o dată, sunt cele care aduc în discuţie rolul unor structuri ale vechii puteri, ale securităţii în special (dar, uneori, şi ale armatei). Gândul merge cam astfel: în acele momente, când toate erau date peste cap, diverse segmente ale unor instituţii oculte au profitat, pentru a-şi face jocurile. În decembrie 1989, în februarie şi în iunie 1990 sau în alte momente de atunci încoace ele au aflat condiţiile favorabile punerii în aplicare a planurilor lor (scenariile formulate precizau, operaţionalizau aceste planuri).

Mărturisesc că întotdeauna m-au uimit anumite supoziţii cuprinse într-o asemenea argumentare. Fiecare dintre noi - de pe unde am lucrat şi din ce am cunoscut sau din cele ce ne-au fost relatate de persoane în care avem motive să ne încredem - am ştiut că în ultimii ani ai vechiului regim toate mergeau aiurea; nu era o instituţie care să fi făcut excepţie. (Un exemplu cam de departe: acum, când scriu aceste rânduri, în micuţa Cecenie vestita Armată Roşie luptă din răsputeri pentru a înfrânge o

rezistenţă care de fapt ar fi trebuit să nu îi pună nici un fel de probleme. Or, slaba pregătire a soldaţilor şi a ofiţerilor este evidentă; nici Armata Roşie nu a fost scutită de consecinţele dezastrului societăţii întregi.) Dar în multe scenarii se presupune altceva: că au existat structuri ale acestei societăţi care de fapt nu făceau parte din ea: ele funcţionau ca pe roate, câtă vreme totul se dezagrega. (Nu mai pun la socoteală ipotezele şi mai tari că ele controlau însăşi această dezagregare.) În momentele de cumpănă, ele s-au comportat cu totul opus faţă de celelalte instituţii şi structuri din ţară (inclusiv faţă de structurile partidului şi statului comunist): în loc să aibă vreun şoc, ele au exprimat maxima eficienţă. Supoziţiile aflate aici pot fi simplu rezumate: societatea noastră a fost şi este una schizoidă. Ea e alcătuită în realitate din două bucăţi, care funcţionează după legi cu totul diferite.

Îmi îngădui să cred că atari supoziţii sunt "ideologice": ele nu zic ceva real despre societate, ci mai curând ne solicită să acceptăm o perspectivă cu privire la structura acesteia. Însă mie o atare structură a societăţii - alcătuită dintr-o parte uriaşă, vizibilă, în care viaţa e aşa de aspră, şi dintr-o alta minusculă, invizibilă, care trăieşte după alte reguli şi obiceiuri ale locului - îmi pare cu totul neplauzibilă.

Există o mică urmare la cele spuse: dacă lucrurile ar sta aşa cum cer ipotezele conspiraţionale, atunci chiar şi oamenii din societate ar trebui puşi în două mari categorii. Pe de o parte, sunt cei obişnuiţi - cei ale căror abilităţi şi realizări le cunoaştem şi uneori chiar li le apreciem; pe de altă parte, sunt cei care alcătuiesc societatea invizibilă a conspiratorilor. Sigur, poate că ne întâlnim adesea cu ei - ne sunt colegi de servici sau vecini de cartier; dar ei sunt dintr-un alt aluat decât noi. Aceasta, pentru că ei au

abilităţi cu totul remarcabile, iar realizările lor sunt de necomparat cu cele ale celorlalţi. Într-adevăr, ei au pus la punct şi au condus la împlinirea perfectă scenarii atât de complicate încât minţile celorlalţi abia le pot gândi existenţa, ca să nu mai vorbim de chiar cuprinderea lor. Cunoaşterea pe care o stăpânesc (nu numai că au asimilat-o, dar - mai important - chiar ei au creat-o) întrece în profunzime orice cunoaştere la îndemâna noastră (bunăoară, cea aflată în revistele academice ori în monografiile de specialitate). Şi, repet, diferenţa între această cunoaştere şi cea accesibilă nouă nu e una de grad, ci e realmente de natură. Dacă asemenea oameni ar exista, dacă realizările lor ar fi mai mult decât un vis - atunci ar trebui să ne înclinăm în faţa lor.

Dar nu cred că trăim într-o lume atât de ciudată. Impresia mea este că această mică urmare a strategiei conspiraţionale se leagă de o altă supoziţie care bântuie în felurite chipuri minţile multora dintre noi. E vorba de elitism. Într-o lume ca cea modernă, în care democraţia e principiul organizaţional, şi care a înlăturat-o pe cea anterioară, ierarhică (printr-un proces lung şi dureros; iar la noi sunt încă oameni care s-au născut în acea lume!) elitismele sunt reacţii de înţeles. Ele se exprimă în diverse locuri: în cultură (în setea de a crea elite culturale, ori măcar de a crea grupuri proclamate astfel), în viaţa politică (ideea de monarhie atât de stăruitor adusă în discuţie[86]) etc. Conspiratorii sunt şi ei membri ai unei elite: ai celei care, din umbră, ne conduce destinele[87]. (La rândul lor, "descoperitorii" scenariilor se cred ei înşişi aparţinători ai unei elite: ai celei conştiente ori cu un grad ridicat de intuiţie, ai celei care comunică ignoranţilor sau celor greşit orientaţi existenţa scenariilor.) Această supoziţie conspiraţional-elitistă este una ideologică: ea are anumite funcţii ideologice.

Dar, înainte de a încerca cel puţin să le numesc, aş vrea să fac o remarcă: bănui că toţi cei care fac ipoteze conspiraţionale nu cred că sunt membri ai elitei conspiratorilor - desigur cu excepţia cazurilor în care formulând scenarii nu realizează o activitate de intoxicare (deşi încercările stăruitoare de a produce sau susţine atari ipoteze ar putea fi interpretate ca încercări de a intra în acea elită, sau cel puţin de a se simţi aproape de ea). Chiar dacă mi-ar face plăcere să fiu cuprins în acea elită, şi eu ştiu sigur că nu am şanse în acest sens. Dacă aş avea motive să cred că există oameni precum conspiratorii, atunci ar trebui să-mi accept condiţia fără nici un fel de iritare sau de opunere. Însă cum nu am deloc asemenea motive, reacţia mea în faţa freneziei scenariilor şi conspiraţiilor e mai curând una de umilire: mă simt pus mult mai jos, în opinia generală, decât cred că în mod rezonabil ar fi să fiu plasat. Mai mult, nu cred că această reacţie îmi este specifică: impresia mea este că ea e una normală, a unui om normal.

Părerea pe care aş vrea să o formulez este aceea că strategiile elitiste sunt instrumente de a evita lipsa reperelor, de a evita relativismul pe care lumea de astăzi pare să îl încorporeze. Odată ce există elite, există şi repere bine asigurate (uneori se crede că acestea sunt chiar absolute; aşa au fost unele reacţii privitoare la ideea de monarhie: oricât de aberantă, s-a reevocat până şi ideea pentru mulţi demult uitată a unei legături directe dintre monarh şi absolutul divin). Dacă există repere, şi dacă în plus există cei care îţi pot asigura ghidarea potrivit lor, atunci lumea capătă o structură; încă nu presupui că o cunoşti, dar e sigur că o poţi cunoaşte. Elaborarea scenariilor a funcţionat într-o asemenea schemă: ea s-a bazat pe năzuinţa de a pune ordine în experienţă; într-o experienţă extrem de importantă, vitală chiar. De aceea

ordinea căutată nu putea fi oarecare, nu putea fi întâmplătoare. Ea trebuia să se sprijine pe ceva solid, să aibă rădăcini înfipte adânc într-un sol. Recunosc că o atare năzuinţă are propriile-i îndreptăţiri. Totuşi, cred că ea nu ţine. Iar argumentele împotrivă sunt de două mari tipuri: fie susţinem la modul general că nu astfel (într-o manieră "fundaţională", ar spune unii filosofi) trebuie înţeleasă cunoaşterea; fie, restrângându-ne pretenţiile - cum de altfel am procedat aici - argumentăm că reazemul nu e dintre cele mai potrivite.

Socialismul, sugera B. Barry [88], poate fi definit astfel:

> o societate socialistă este una în care cetăţenii acelei societăţi sunt capabili, acţionând împreună, să controleze caracteristicile importante ale societăţii şi, în particular, să înfrângă consecinţele nedezirabile ale acţiunilor individuale.

Înţeles astfel, socialismul împuterniceşte cetăţenii să acţioneze în mod colectiv în împlinirea intereselor şi idealurilor comune şi care nu pot fi decât în acest chip actualizate. Barry notează că - astfel elaborat - socialismul se opune atât capitalismului cât şi individualismului[89]. Dar să ne gândim iarăşi la strategia conspiraţională. Scenariile formulate contrazic esenţial ideea că cei care controlează trăsăturile fundamentale ale societăţii sunt cetăţenii acesteia şi că ei reuşesc să se opună acţiunii unor indivizi sau grupuri individuale. Scenariile formulate indică o anumită modalitate de a înţelege o colecţie de evenimente, care are drept corolar şi ideea că nu cetăţenii sunt cei care le controlează. Luată astfel, strategia conspiraţională se opune celei socialiste de a înţelege societatea. Mi-e teamă însă că am fi cam grăbiţi să tragem o atare concluzie.

Căci strategia conspiraţională nu vine calmă, ci ca o mare zbuciumată. E adevărat, sunt formulate, imaginate, sugerate scenarii, conspiraţii, maşinaţiuni - dar scopul pare mai degrabă unul defensiv: ce bine ar fi fost ca nici unul dintre ele să nu fie corect! Conspiratorii nu sunt priviţi neutru, ci cu o anumită teamă şi - foarte important - cu o anumită frustrare: ei ne-au răpit posibilitatea ca noi să controlăm desfăşurarea acelor evenimente. Ideea confiscării Revoluţiei din decembrie 1989 a făcut carieră şi ca expresie a acestei frustrări. Aş sugera, pornind de aici, că strategia conspiraţională nu se opune perspectivei socialiste, ci tânjeşte după ea. Dacă definim socialismul precum B. Barry şi nu îl confundăm cu "socialismul real", atunci e greu de spus dacă e bine sau dacă e rău ca el să aibă această caracteristică. Deşi - dacă luăm în seamă o perspectivă istoric-cauzală, e dificil să nu legăm înflorirea acestei strategii în ţara noastră, în perioada post-decembristă, de realitatea însăşi pe care am trăit-o; dar în acest caz e de-a dreptul trist să constaţi cât de adânc sunt în noi anumite scheme conceptuale şi atitudini şi cât este de anevoios să le recunoaştem în noi.

DEMOCRAȚIA ÎNTR-O LUME A DIFERENȚELOR

1. Democrația madisoniană

Unul dintre cele mai vestite texte de filosofie politică este o mică lucrare scrisă de J. Madison în vremea discuţiilor premergătoare elaborării Constituţiei americane şi publicată la numărul 10 în culegerea intitulată *The Federalist*[90]. Problema lui Madison era aceea de a găsi mecanismele de îngrădire a dominării în societate a unui grup de oameni de către alt grup. Într-o democraţie, tirania minorităţii asupra majorităţii e blocată şi nu se poate exercita câtă vreme funcţionează regula atât de simplă a majorităţii. Dar invers? Există oare vreo procedură care să împiedice o majoritate constituită în vreun anume fel să tiranizeze minorităţile? Căci, dată fiind regula majorităţii, ea poate să-şi impună oricând punctul de vedere. Cum spunea J. St. Mill:

> S-a constatat că expresii ca "autoguvernare" sau "puterea exercitată de popor asupra lui însuşi" nu exprimă adevăratele stări de fapt. "Poporul" care exercită puterea nu este totdeauna unul şi acelaşi cu poporul asupra căruia se exercită ea; şi "autoguvernarea" de care se vorbeşte nu este guvernarea fiecăruia de către sine însuşi, ci a fiecăruia de către toţi ceilalţi. În plus, voinţa poporului înseamnă, practic, voinţa unei *părţi*, care este cea mai numeroasă sau cea mai activă parte a poporului, a majorităţii, sau a acelora care au reuşit să se

> facă recunoscuţi drept majoritate; poporul, aşadar, *poate* voi să oprime o parte a sa, iar precauţiile luate împotriva acestei oprimări sunt la fel de necesare ca şi precauţiile luate împotriva oricărui alt abuz de putere.[91]

Problema lui Madison nu e atât de abstractă ori de neverosimilă cum poate că arată odată ce ne gândim că istoria a produs în chip exemplar tiranii ale minorităţilor. Ea a fost ridicată, la un anumit moment, chiar la noi în ţară. E vorba de momentul 20 mai 1990. Atunci - s-a argumentat - o majoritate (de peste două treimi) şi-a impus opţiunile fără a ţine seamă de minorităţi extrem de importante, de reprezentative pentru societatea noastră: minorităţi etnice, o parte însemnată a intelectualităţii etc. Prin alegerea sa, majoritatea a lăsat drum liber 'tiranizării minorităţilor"; ori cel puţin aşa a fost reflectată situaţia dinspre unele astfel de minorităţi.

Din păcate însă, la noi acestei situaţii i s-au oferit conceptualizări deloc satisfăcătoare. Reacţia celor puşi în minoritate a fost nu de puţine ori aceea de a se îndoi de însăşi acceptabilitatea jocului democratic, dacă el poate produce atari rezultate. Destui au fost atraşi de un soi de elitism ori au susţinut idei de tip luminist: "masele" au votat aşa cum au făcut din necunoaştere, din lipsă de informare; o "educaţie"* bine realizată ar fi putut schimba situaţia (bunăoară, dacă s-ar fi avut la dispoziţie mijloace puternice precum televiziunea; de aici poate şi atenţia uriaşă în jurul acestei instituţii**). Am întâlnit intelectuali

---

* Şi totuşi, această idee seamănă atât de mult cu binecunoscuta - dar iute uitata - educaţie a maselor în spiritul eticii şi echităţii socialiste, al codului principiilor şi normelor etc.

** Subiacentă acestei poziţii elitiste mai este încă o supoziţie: că "masele" nu au discernământul necesar pentru a alege între poziţiile exprimate. Ele vor alege nu potrivit intereselor proprii, ci acel meniu

care (e drept că nu şi în scris) se gândeau la felul în care s-ar cuveni modificată regula majorităţii. O altă cale de a găsi o soluţie acestei situaţii a fost şi încercarea de a găsi pentru jocul politic o temelie mai sigură decât regula majorităţii. Cred că, în parte cel puţin, aici s-a aflat unul dintre motivele accentului surprinzător de mare pus pe ideea monarhiei.

Dar a existat din fericire şi o modalitate madisoniană de a vedea lucrurile (iar ea a fost admisă în mai toate părţile spectrului politic). După Madison, tirania majorităţii poate fi evitată dacă vom construi mecanisme care să împiedice constituirea majorităţilor ori cel puţin să le facă greoaie constituirea - ba şi în acest caz ele să nu aibă o coeziune care să le facă să reziste îndelung. Aşadar, problema este ca societatea să se împartă în "facţiuni" cu interese nu întotdeauna aceleaşi. Concret, la noi s-a admis că mijlocul de a dizolva majorităţi nedorite (precum cea existentă în mai 1990) se găseşte în cadrul "societăţii civile"* (o lume în care coexistă interese adesea divergente). Dacă ne gândim iarăşi la 1990 ne aducem aminte că atunci electoratul era aproape uniform: ţărani cu aceeaşi poziţie, muncitori în fabrici cu aceeaşi situaţie economică, funcţionari de stat în structuri pe cale de

---

care le este prezentat mai des şi în lumină mai favorabilă.

* Această chestiune este deosebit de importantă pentru înţelegerea ideii contemporane de democraţie, inclusiv din perspectivă liberală. Introducerea ideii de societate civilă a dat naştere unui model ternar (care cuprinde statul, economia şi societatea civilă) al unei societăţi democrate. În acest eseu lucrurile vor fi prezentate totuşi într-un chip simplificat, fără a invoca problematica decurgând din considerarea ideii de societate civilă.

prăbuşire. Astăzi* însă aceste facţiuni sunt sparte - şi nu cred că un eventual vot va mai putea conduce la rezultate asemănătoare (cum de altfel s-a şi întâmplat în 1992**).

Tirania majorităţii se întinde nu doar - şi poate că în lumea de azi nu în primul rând - în plan politic. Valorile morale sunt acum poate cel mai ades puse în cumpănă. Diferite minorităţi s-au revoltat împotriva unor tiranii ascunse sub voalurile unei inocenţe pe care secole, dacă nu chiar milenii de cultură le-au făcut să apară cu un alt chip. Tiraniile ascundeau oprimările sub etichete rezonabile: ele promovau ceea ce e "natural" - împotriva a ceea ce e artificial ori nenecesar; ceea ce e "normal" - împotriva a ceea ce e pervers ori nesănătos; ceea ce e "raţional" - împotriva iraţionalului, monstruosului. Împingerea femeii spre casnic, spre sfera privată (în familie) e "naturală"; organizarea societăţii după principiile formale ale lipsei de personalizare a relaţiilor dintre oameni (de exemplu, ca în birocraţia weberiană) e "raţională"; raporturile hetero-sexuale sunt cele "naturale" - fiindcă ele duc la perpetuarea speciei - câtă vreme cele homosexuale sunt perversiuni, anormalităţi. Sau: cultura negrului american nu poate fi decât marginală şi poate fi luată în seamă nu prin ceea ce o diferenţiază, ci prin modul în care se integrează în marea

---

* Eseul de faţă a fost scris în 1995; astăzi, în 1998, aş putea adăuga o scurtă remarcă privind alegerile de acum doi ani: cred că ideea că în acel an facţiunile din societatea noastră erau sparte a fost întărită prin votul divizat, pentru mai multe formaţiuni politice. Dar votul din 1996 a fost în mare parte unul emoţional, iar în acest sens el a semănat mai mult cu cel din 1990 decât cu cel din 1992 (chiar dacă preferinţele au fost altele).

** Dar, dacă situaţia majorităţii populaţiei se înrăutăţeşte într-o manieră dramatică, atunci sigur că se poate ivi o nouă majoritate - iar aceasta cu greu îmi pot închipui că ar fi tentată de dreapta spectrului politic.

cultură a omului alb american. Rromul de la noi are, desigur, felul său de viaţă - dar acesta nu e definitoriu pentru societatea românească. Nu e normal ca emigrantul să pretindă să-şi dezvolte o cultură în ţara în care s-a stabilit de curând: o cultură turcă în Germania? În curând Franţa - o ţară fundamentalistă islamică[92]?

Neadmiterea diferenţelor - sau recunoaşterea acestora cel mult la fiinţe de rangul al doilea: ca "nenormale", ca "nenaturale", ca "neraţionale" - este o formă de intoleranţă. Este o formă de a năzui spre unicul Adevăr cu mijloace tiranice. Admiţi ceea ce e specific şi apreciezi - dar cu o condiţie: să fie specific majorităţii.

În acest eseu voi aborda modul în care apar diferenţele din punctul de vedere al filosofiilor politice liberale. Aş vrea să accentuez de pe acum asupra a două lucruri: mai întâi, perspectiva pe care o adopt e una filosofică; ceea ce înseamnă că nu voi aborda problematica diferenţelor, ori a regulii majorităţii dinspre teoriile politice; de pildă, deşi voi vorbi despre felul în care se raportează un partid la cei care l-au votat, nu voi discuta chestiunea (reglementată la nivel constituţional ori legislativ prin adoptarea unui sistem electoral) a felului în care se raportează un deputat ori senator la partidul său sau la electorat. În al doilea rând, am în vedere doar câteva tipuri de răspunsuri oferite de filosofi la problematica diferenţelor: cele dinspre filosofii liberali; şi, pe cât mi-a fost cu putinţă, am încercat să mă raportez la autorii cei mai reprezentativi.

2. Filosofia politică în fața diferențelor

Atunci când ne întrebăm: Cum putem legitima teoretic diferenţele? răspunsul nu e uşor de surprins. Mai mult, se naşte iute sentimentul că astfel se învârte cuţitul în

rănile văzute nu de puţini în corpul teoriilor **liberale** - către care, după 1989, s-au îndreptat speranţele multora[93]. Trăim într-o societate pluralistă; o societate în care oamenii au scopuri individuale diferite (au "planuri de viaţă" diferite, cum zice J. Rawls); o societate democrată, aşa cum vrem să fie şi a noastră, trebuie să se întemeieze pe principiul unei reprezentări egale a fiecăruia. Aceasta înseamnă că într-o democraţie oamenii* sunt trataţi ca egali, indiferent de identităţile lor particulare: etnice, rasiale, religioase, sexuale. În faţa instituţiilor publice nu suntem români ori maghiari; români ori rromi; ortodocşi, protestanţi ori atei; bărbaţi sau femei; heterosexuali sau homosexuali. Instituţiile publice ne tratează ca egali tocmai fiindcă fac abstracţie de aceste identităţi ale noastre. Ele vizează doar acele aspecte care ne sunt comune tuturor, indiferent de diferenţe precum acestea. Anume, instituţiile publice vizează veniturile, asistenţa medicală sau educaţia acordate, libertatea credinţei, a exprimării, a asocierii, dreptul de a vota, dreptul de a deţine funcţii publice etc. Atari "bunuri primare" (cum le numeşte Rawls) nu depind de planul de viaţă pe care l-am adoptat fiecare dintre noi şi deci ne sunt comune - oricare ar fi identitatea noastră etnică, religioasă, sexuală sau rasială**.

Pe de altă parte însă, societăţile contemporane - iar cea românească actuală nu face excepţie - cuprind mai multe comunităţi culturale stabile, definite pe baze etnice, rasiale, religioase ori sexuale, care doresc şi sunt

---

* Folosesc termenul "om" într-un sens care nu discriminează între sexe; el se aplică în acelaşi timp şi în acelaşi mod bărbaţilor ca şi femeilor.

** Sigur, am putea avea în vedere şi alte diferenţe; dar acelea pe care le-am indicat par să aibă astăzi cea mai mare relevanţă. În plus, oamenii par să fie înclinaţi să pună mai multă energie şi suflet tocmai în apărarea sau promovarea celor de aceste feluri.

în stare să îşi perpetueze existenţa. Atari societăţi sunt **multiculturale**. În cadrul lor diferitele culturi* interacţionează în chipuri relevante şi nu e posibilă secesiunea lor. Căci, bunăoară, diversele culturi constituite pe temeiuri sexuale nu sunt de găsit în judeţe ori oraşe diferite; dar arareori chiar şi cele etnice, religioase ori rasiale pot să clameze teritorii întru totul distincte.

Membrii unei societăţi multiculturale au, prin urmare, identităţi culturale particulare. Aici apare problema: Sunt relevante aceste identităţi diferite din punctul de vedere al instituţiilor publice fundamentale? Altfel zis: **Ar trebui** ca acele instituţii să recunoască identităţile culturale particulare? Iar dacă da, atunci **cum**** ? Ori,

---

* Termenul "cultură" va fi folosit aici astfel încât să susţină următoarea caracterizare: culturi diferite cuprind modalităţi diferite de a vedea, de a face, de a gândi lucrurile; ele nu sunt doar colecţii de tipuri comportamente, ci şi de standarde sociale. În plus, culturile din societăţile contemporane pe care le vom avea în vedere mai jos sunt destul de largi: ele nu se reduc la, să zicem, câteva familii (restricţia aceasta exprimă faptul că discuţia se desfăşoară în contextul filosofiei **politice**). Vezi A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", în *Philosophy and Public Affairs*, 1994, pp. 171 - 204.

** În ultimii ani în mai multe state nord-americane s-au propus modificări în programele şcolare, care să elimine sau măcar să restrângă centrarea acestora doar pe o anumită cultură (cea de tip european). În cadrul programelor au fost propuse opere din alte culturi: asiatice, africane, ale nativilor americani etc. Dar dificultatea care a apărut e următoarea: pe ce temeiuri să excludem un autor sau o operă şi să introducem un alt autor sau o altă operă? Căci timpul presează şi nu orice poate fi cuprins în programă. Bunăoară, ar trebui oare să fie eliminată studierea lui Tolstoi în favoarea folclorului zulus? Ch. Taylor aminteşte o remarcă atribuită lui S. Bellow: "Când zuluşii vor produce un Tolstoi, atunci îl vom citi". (A se vedea Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", în A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, 2nd ed., Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 40. A doua ediţie cuprinde, alături de studiul lui Charles Taylor şi comentarii de Susan Wolf, Steven C. Rockefeller

poate, lucrul acesta nu e de dorit?

Fiindcă, se poate argumenta, dacă aşa ceva s-ar institui într-o societate democrată, atunci trăsăturile de bază ale organismelor ei ar fi zguduite: într-adevăr, doar neutralitatea instituţiilor politice (de pildă, mecanismele alegerilor politice, instituţiile de învăţământ) asigură egalitatea oamenilor. Dacă cineva ar conta în faţă lor ca român şi nu ca maghiar, ca maghiar şi nu ca rrom, ca ortodox şi nu ca adventist, ca bărbat şi nu ca femeie, atunci cum am mai putea vorbi de egalitate? Simplu formulat: aceste caracteristici particulare ale diferitelor persoane nu contează din punct de vedere public; uitarea lor e preţul pe care trebuie să-l plătim dacă dorim să trăim într-o societate care ne tratează ca egali[94]. Altminteri s-ar putea întâmpla ca identităţile noastre particulare să devină prioritare în raport cu cele universale (recunoscute de instituţiile publice dintr-o ţară democrată), iar valorile democratice ar fi puse sub semnul întrebării.

Argumentul de mai sus nu este totuşi constrângător. Căci, dacă instituţiile publice se retrag în faţa diferenţelor culturale, atunci cum mai putem fi siguri că oamenii care aparţin unor culturi particulare sunt totuşi egali între ei în acea societate? Nu cumva cei care se identifică în raport cu unele culturi minoritare sunt astfel supuşi tiraniei culturii majoritare? Oare nu este în acest fel ameninţată securitatea lor culturală, o valoare care e foarte importantă pentru ei? Pesemne că identităţile particulare ale oameni-

şi Michael Walzer, traducerea eseului lui Jurgen Habermas care a acompaniat traducerea germană a primei ediţii, precum şi un eseu al lui K. Anthony Appiah.) Cred că e nevoie să admitem că şi la noi e nevoie să regândim programele şcolare într-un spirit de acelaşi fel: cel puţin pentru a cuprinde în cadrul lor elemente ale culturilor diferitelor minorităţi etnice, religioase etc. din ţara noastră.

lor ar putea fi considerate ca fundamentale pentru felul în care ei îşi imaginează "planul de viaţă" ales (deci ca nişte condiţii ale posibilităţii alegerii înseşi a acestora) - iar neutralitatea de primă instanţă a instituţiilor publice se întoarce împotrivă-i, ca preferinţă pentru planurile de viaţă ale membrilor culturii sau culturilor majoritare.

Acum problema noastră e deja formulată: Cum e posibil ca o societate democrată să dea seamă de, să recunoască **politic** identităţile culturale ale diferitelor grupuri minoritare? Dar, înainte de a o aborda ceva mai în detaliu, aş vrea să adaug o observaţie. Anume, această problemă strânge împreună - şi cere o rezolvare unitară - a mai multor teme importante, precum cele legate de naţionalism, de rasism, de sexism etc.

2.1. Regula majorității

Să ne gândim la două dintre reacţiile produse de primele confruntări electorale libere din ţara noastră, de după '89. Mai întâi, a fost acea frustrare resimţită de unele grupuri care s-au văzut în situaţia de a fi minoritare. Este acceptabil un joc electoral care nu ţine seamă de punctele de vedere ale unor minorităţi de care, totuşi, nimeni nu se îndoieşte că sunt într-un anume fel reprezentative? În al doilea rând, a fost reacţia câştigătorilor. Acesta e jocul democratic, au accentuat ei: ne prezentăm în faţa alegătorilor, iar ei decid[95]. Cum decid? Simplu: cu celebra expresie a lui Bentham, fiecare are un vot şi nimeni nu are mai mult de un vot. Alegătorii decid în chestiuni în care, desigur, opiniile sunt diferite. Care dintre opinii va fi admisă? Sigur, sunt două posibilităţi: sau va fi admisă cea care e preferată de majoritatea alegătorilor, sau e admisă una preferată de o minoritate. Dar să ne amintim de unul

dintre principiile fundamentale ale logicii: cel al raţiunii suficiente. Acest principiu ne indică limpede că nu avem nici o raţiune suficientă pentru a prefera o opinie minoritară. Aşadar, să admitem opinia majoritară. Am ajuns astfel la regula (sau principiul) majorităţii.

Aici trebuie să facem mai multe comentarii. Mai întâi, regula majorităţii are un caracter **procedural**. Adică, ea nu spune nimic despre rezultatele care urmează să fie atinse dacă o utilizăm; în înţelegerea ei nu sunt cuprinse nici un fel de constrângeri care privesc **conţinutul** sau substanţa rezultatelor ce apar prin aplicarea ei. Dacă se aplică regula majorităţii nu trebuie să ne aşteptăm că neapărat va fi aleasă o opinie care, să zicem, va accentua asupra drepturilor individuale, asupra principiilor pieţii libere, asupra asistenţei sociale sau asupra mai ştiu eu cărei idei dragă unora dintre noi. Totuşi, caracterul procedural al regulii majorităţii impune ceva de conţinut* : în desfăşurarea unor alegeri bazate pe ea e nevoie de asigurarea libertăţii de comunicare, de asociere şi de organizare. Dacă acestea nu există, atunci formarea, exprimarea sau agregarea opţiunilor politice sunt defectoase şi cu greu mai am putea zice că regula majorităţi funcţionează satisfăcător. Dacă în alegerile trecute, din 1990 şi din 1992, s-a deplâns pe drept ceva, atunci a fost vorba în primul rând de împlinirea (sau neîmplinirea) acestor condiţii ale funcţionării regulii majorităţii. De pildă, unele partide s-au arătat nemulţumite de faptul că accesul în unele zone ale ţării le-a fost foarte dificil, că televiziunea nu a asigurat libertatea de comunicaţie etc. În măsura în care înţelegem aceste obiecţii ca vizând condiţiile structurale ale aplicări

* Dar atenţie: acest conţinut vizează aplicarea regulii, nu rezultatele ei.

principiului majorității, atunci sigur că ele sunt întrutotul corecte. Şi indică de ce rezultatul aplicării acestui principiu, în cazul unor alegeri politice, de pildă, nu spune încă totul despre ele; în acest sens, punctul de vedere al câştigătorilor - de care vorbeam mai devreme - nu e decât o faţă a monedei. (De acelaşi tip - şi cu aceeaşi agresivitate - poate fi considerat şi comportamentul câştigătorilor alegerilor din 1996. Cel puţin în prima parte a anului 1997 minoritatea - care e de fapt foarte mare - a fost nu doar neglijată, ci chiar respinsă.)

Regula majorității este un aspect al democraţiei. E important să notăm că dacă prin această regulă un partid obţine o anumită majoritate, nu decurge deloc că cei aleşi vor trebui să adopte de fiecare dată când apare o diferenţă de opinii punctul de vedere al majorităţii. Aşa ceva s-ar putea face dacă de fiecare dată ar fi organizate referendumuri, ori dacă am avea un fel de "democraţie" precum cea preconizată în Libia: a congreselor populare. Aş dori să notez aici două lucruri: mai întâi, că nu e justificat reproşul adus adesea partidului învingător în alegerile din 1990 şi 1992 că în deciziile sale nu a urmat ceea ce ar fi alegerea majorităţii. Cel puţin în măsura în care diferenţele faţă de programul electoral nu sunt sistematice şi frapante. Fiindcă este efectiv imposibil să se facă acest lucru. Într-adevăr, într-o societate neomogenă (cum încetul cu încetul devine şi a noastră) majorităţile pot să fie diferite în cazul unor probleme diferite. Dar la noi se uită adesea acest lucru: se procedează ca şi cum cine a votat pentru un partid în alegeri va susţine orice decizii ale acestuia în orice problemă (ori invers: că partidul respectiv ar trebui să susţină în orice astfel de probleme ceea ce ar fi opinia majoritară). Or, o atare susţinere e pur şi simplu falsă. Partidul care s-ar baza pe o strategie ca aceasta ar fi cameleonic: s-ar schimba după cum bate vântul, iar

comportamentul său ar fi de-a dreptul impredictibil. Politic vorbind, s-ar purta sinucigaş.

Cel de-al doilea lucru pe care ziceam că vreau să-l notez e următorul: există o diferenţă între opinia majoritară pentru fiecare din două probleme în parte, şi opinia pentru cele două luate împreună. Chestiunea e semnificativă, fiindcă, atunci când se votează, alegătorul are în faţă **o singură** opţiune, nu liste separate de probleme cu care el sau ea ar fi să fie ori nu de acord. Să luăm un exemplu simplu[96]: să presupunem că cinci persoane (să zicem, care lucrează într-un birou) trebuie să decidă în două probleme - dacă să se fumeze în birou şi dacă programul de lucru al fiecăruia să fie acelaşi (de la 8 a.m. la 4 p.m., de pildă). Să notăm cu d_1 şi cu n_1 răspunsurile (afirmativ sau negativ) la prima problemă şi cu d_2, respectiv n_2, cele două răspunsuri la a doua problemă* . Să admitem că s-ar pune la vot, şi anume fiecare problemă separat, precum şi că cele cinci persoane acceptă principiul majorităţii. Următoarea distribuţie a opţiunilor ar fi posibilă:

ordinea preferinţelor în privinţa fumatului	A	B	C	D	E
1	n	n	d	n	n
2	d	d	n	d	d

ordinea preferinţelor în privinţa programului	A	B	C	D	E

* Presupunem că nimeni nu se abţine.

1	d	d	n	n	n
2	n	n	d	d	d

Este evident că potrivit regulii majorităţii se va alege să nu se fumeze, iar programul de lucru să poată fi diferit. Acum, să vedem ce se întâmplă dacă cele cinci persoane trebuie să opteze deodată atât în ce priveşte fumatul în birou, cât şi programul de lucru. Să observăm că opţiunile lor pot fi acum de patru feluri, nu doar două, ca atunci când era de decis într-o singură chestiune. Avem:

ordinea preferinţelor	A	B	C	D	E
1	n_1d_2	n_1d_2	d_1n_2	n_1n_2	n_1n_2
2	d_1d_2	d_1d_2	d_1d_2	n_1d_2	d_1n_2
3	n_1n_2	n_1n_2	n_1n_2	d_1n_2	n_1d_2
4	d_1n_2	d_1n_2	n_1d_2	d_1d_2	d_1d_2

Tabelul de mai sus spune că, de pildă, **A** preferă să nu se fumeze, dar programul să fie comun perechii de acţiuni: să se fumeze, iar programul să fie comun; iar această pereche de acţiuni o preferă perechii: să nu se fumeze, iar programul să fie diferit, care la rândul ei e preferată situaţiei în care se fumează, iar programul e diferit. Dacă celor cinci persoane li se cere să voteze deodată pentru cele două chestiuni, atunci majoritatea o va avea (pe linia a doua) perechea: să se fumeze, iar programul să fie comun. Or, acest rezultat e diferit de cel obţinut când s-ar pune la vot fiecare problemă în parte; în acel caz, majorităţile sunt pentru: 1) să nu se fumeze; şi 2) programul să fie diferit[97]. Concluzia care ar putea fi trasă de

aici e că obiecţia adusă uneori partidului de guvernământ că nu urmează opţiunea care ar fi majoritară nu se susţine: din faptul că el* a avut majoritatea în alegeri nu decurge că trebuie să urmeze opinia care ar fi majoritară în fiecare din deciziile sale**.

Totuşi, cum se leagă principiul majorităţii de ideea pe care o am în vedere în principal aici, cea a multiculturalismului? Vom putea vedea lucrul acesta cercetând două teme: mai întâi, ce temelie specială are acest principiu? Apoi, care este raportul lui cu recunoaşterea diferenţelor? Regula majorităţii, sugera J. Locke, are natura unui principiu natural: majoritatea impune o lege pentru toţi şi impune puterea tuturor prin legea naturii şi a raţiunii[98]. Să luăm un exemplu[99], să zicem din nou al celor cinci persoane aflate într-un birou şi care trebuie să hotărască dacă să se fumeze

---

* Nu pun în discuţie faptul că e de-a dreptul imposibil să se determine **care** e acea opinie majoritară. Cel care pretinde acest lucru se joacă cu vorbele. Tot aşa, nu are vreun temei logic susţinerea - nu de puţine ori admisă şi promovată la noi - că, întrucât la un moment dat opiniile alegătorilor s-au modificat (unele sondaje par să indice acest lucru), atunci partidul care a câştigat alegerile trecute trebuie să admită că nu mai reprezintă acea majoritate pe care a avut-o odinioară şi sau ar trebui să accepte noi alegeri, sau ar trebui să lase puterea celor pe care sondajele îi indică drept favoriţi ai majorităţii. Fiindcă, pe de o parte, regula majorităţii nu e legată logic de faptul că cei care au avut majoritatea vor urma o anumită politică. Pe de altă parte, să ne gândim la următoarea situaţie: cetăţenii unei ţări ar vrea să se amuze şi ar hotărî ca în fiecare zi să-şi schimbe opiniile politice, la întâmplare. Atunci în fiecare zi un alt partid ar putea să aibă majoritatea (şi nu ar exista nici o regularitate cu privire la ordinea în care se va întâmpla aşa ceva cu fiecare). Va decurge de aici că în acea ţară guvernele ar trebui modificate zilnic, sau că zilnic ar trebui să se facă alegeri?

** Dar pentru ca o procedură să mai poată fi numită democrată e totuşi nevoie să existe o relaţie între ea şi principiul majorităţii. O soluţie în acest sens ar fi ca acea procedură democratică să aibă **tendinţa** de a produce rezultatele cerute de principiul majorităţii.

sau nu în acesta. Cum va fi admisă o decizie? Depinde. Să presupunem că cele cinci persoane sunt adepte ale unei filosofii care le îndreptăţeşte să susţină că e o lege naturală ca fiecare să fumeze, sau dimpotrivă că e o lege naturală să nu se fumeze (ori, poate că persoanele respective sunt adepte ale unei religii care impune ca voinţă a divinităţii una din aceste opţiuni). Atunci nu se poate vota într-o astfel de chestiune, care e deja decisă; căci ar putea oare să se pună la vot faptul că 2+2=4 sau că oamenii au libertatea de a alege? Dar, în absenţa unor constrângeri ca aceasta, e greu de spus că ei ar putea să adere la o altă modalitate plauzibilă de a decide decât cea bazată pe legea majorităţii. Dacă ei au la dispoziţie doar două opţiuni, atunci sigur majoritatea va fi sau pentru una sau pentru cealaltă.

Dar cui se datorează faptul că în mod "natural" ei vor admite regula majorităţii? Două răspunsuri (cel puţin) vin de la sine: se datorează 1) faptului că există o anumită proprietate a chiar regulii respective care o face fie admisă ca "naturală"; sau 2) faptului că exemplul ales e favorabil regulii majorităţii. Cred că am putea să argumentăm că cel de-al doilea răspuns e mai bun. Pentru aceasta vom varia exemplul, astfel încât în noile condiţii regula majorităţii nu ni se mai impune cu atâta forţă. Iată trei astfel de variaţii: a) există şi alte considerente care contează în luarea deciziei; b) nu e limpede care e grupul căruia i se aplică regula majorităţii; în sfârşit, c) grupul care votează are sau nu o anumită complexitate interioară, de pildă o anume stratificare[100]. Să le luăm pe rând.

Ar fi greu de susţinut că decizia corectă dacă să se fumeze în birou* va trebui luată după cum sunt preferinţele

* Să admitem în plus că nu există încă vreo lege care să interzică fumatul în birouri.

majorităţii, dacă una dintre persoanele implicate suferă de alergie la fumul de ţigară sau are vreo boală care nu îi permite să stea într-un loc în care se fumează. În acest caz există considerente care fac ca regula majorităţii să nu se mai aplice în chip "natural". (Sigur, am putea spune: regula se va aplica, iar cui nu îi convine nu are decât să se retragă; dar e limpede acum că retragerea acelei persoane din birou este o acţiune mult mai importantă dacât problema dacă să se fumeze în birou - şi deci nu se poate continua pe o atare cale.) Sau, să presupunem că unul dintre cei care lucrează în birou e patronul firmei; el ar putea să încerce să-i determine pe ceilalţi să nu fumeze - şi deci ar putea sugera că regula majorităţii nu este aplicabilă în acel caz. După cum s-ar putea ca una dintre cele cinci persoane să aibă o anume autoritate profesională sau morală deosebită, iar punctul ei de vedere să facă astfel încât ceilalţi să admită că nu e cazul ca problema fumatului să fie pusă la vot, dacă acea persoană şi-a exprimat deja o anume opţiune.

Cred că aceste observaţii nu vor apare ca prea nesemnificative de îndată ce ne vom gândi că şi în disputele publice - de la noi, bunăoară - uneori ar fi de dorit ca punctele de vedere ale unor grupuri să fie admise ca îndeajuns de importante încât să nu poată fi pur şi simplu respinse ca minoritare. Am în vedere în primul rând reacţia unei anumite părţi a intelectualităţii, după (în principal) primele alegeri, din 1990. La temelia ei au fost, aş crede, două supoziţii. Mai întâi, era supoziţia că uneori alegerea prin mecanisme majoritare nu e în chip "natural" singura democratică: dacă există considerente care să facă mai grea opţiunea unor grupuri sociale, atunci nu regula majorităţii ar fi să intre, singură, în joc[1]. În al doilea

[1] Aici argumentul hotărâtor ar fi următorul: regula majorităţii

rând însă, se naşte chestiunea foarte delicată a felului în care vom admite că o opţiune a unei persoane ori a unui grup e mai grea decât cea a altei persoane sau a altui grup. Pe ce se bazează un grup atunci când pretinde că opinia sa trebuie privilegiată? Ca în atâtea alte dispute, la noi argumentele nu s-au prea văzut nici aici. S-a spus de pildă că o anumită cunoaştere a "realităţii" ar fi o condiţie** pentru ca opiniile oamenilor să fie mai apropiate de o anumită parte a spectrului politic. Însă argumentul contra pare să fi fost şi el puternic: ce fel de autoritate invocă cei ce susţin acest lucru? O autoritate morală? - dar este aceasta relevantă în contextul respectiv? Una cognitivă? - dar cei ce susţin lucrul respectiv au vreo expertiză politică, economică etc.? (Aici accentul cădea pe faptul că acei intelectuali care clamau ponderarea opiniilor lor făceau parte cu precădere din intelectualitatea artistică, nu din cea legată de disciplinele socio-politice.) Nu cred că trebuie să mai insist aici asupra acestei chestiuni; îmi pare că totuşi am putea admite că regula majorităţii nu e absolută: uneori (în condiţii care ar trebui, de fiecare dată, bine precizate) ea poate fi depăşită de alte considerente.

Să variem acum puţin altfel exemplul, anume astfel încât să cadă sub semnul îndoielii posibilitatea de a determina fără dubiu domeniul căruia i se aplică regula

---

presupune că sunt îndeplinite "circumstanţele democraţiei" (în jurul cărora vom discuta ceva mai pe larg în cele ce urmează), în particular presupune că cei care votează fac lucrul acesta în cunoştinţă de cauză privind conţinutul alegerii lor şi consecinţele acestei alegeri (deci că ei sunt responsabili de ceea ce fac). Dacă aceste circumstanţe nu sunt îndeplinite, atunci regula majorităţii nu poate pretinde o acceptare necondiţionată.

** Nu mi-e clar deloc **ce fel** de condiţie ar fi aceasta: necesară, suficientă, de ambele feluri, de alt fel...

majorităţii. În cazul celor cinci persoane care urmau să decidă dacă să se fumeze sau nu în birou, dacă să aibă acelaşi program de lucru nu era nici o problemă în acest sens: am admis că, dacă urmează să se aplice regula majorităţii, atunci persoanele care ar fi să voteze sunt exact cele cinci. Problema era a lor, doar a lor, şi deci ele - doar ele - urmau să decidă prin votul majoritar. Numai că nu întotdeauna e limpede cum putem să facem astfel: cum putem să determinăm exact care sunt cei care ar fi să voteze într-o chstiune în care - admitem - se aplică principiul majorităţii. Să ne gândim la o ţară în care o comunitate etnică solicită dreptul la autonomie sau chiar la secesiune. Desigur că nu trebuie să imaginăm exemple fictive: din Marea Britanie, în Irlanda de Nord, până în Rusia, în Europa sunt nenumărate posibilităţi să alegem; în America, exemplul aflat pe buzele tuturor e al provinciei canadiene Quebec. Cine să voteze dacă acea comunitate ar trebui să aibă autodeterminare teritorială? E greu de spus cu precizie: toţi cei din ţara respectivă? Sau toţi membrii acelei etnii? Sau toţi locuitorii (cu drept de vot) din teritoriul în cauză? Dar nici în acest din urmă caz nu e limpede: care e teritoriul respectiv? Un judeţ, de pildă? Sau fiecare localitate ar putea să decidă dacă să aibă acea autonomie? Să presupunem, mai mult, că - la fel ca în cazul municipiului Bucureşti - fiecare localitate (comună sau oraş) ar fi prin lege împărţită în sectoare - cartiere, bunăoară - fiecare cu primarul ei. Să se voteze separat în fiecare cartier, ba chiar la limită în fiecare stradă? Argumentul că nu se poate merge aşa de departe, fiindcă localităţile sau judeţele sunt entităţi teritoriale de alt tip decât cartierele ori străzile nu ţine: pentru că supoziţia aceasta nu are vreun fundament pe care să-l susţinem raţional (decât unul juridic; dar acesta nu e relevant: oricând se poate da o lege care să acorde aceleaşi prerogative străzilor ca şi judeţelor).

E nevoie ca regula majorităţii să fie cumva întemeiată printr-un principiu care să indice cum se determină sfera ei de aplicare. Principiul autodeterminării naţiunilor, adoptat la sfârşitul primului război mondial, era un răspuns; dar este el aplicabil astăzi în toate situaţiile? Şi, mai mult, cum se poate justifica el însuşi astăzi, în societăţi multiculturale?

Să trecem la al treilea mod de a varia exemplul nostru: să admitem că ştim cui se aplică regula majorităţii, dar că domeniul de aplicare e alcătuit dintr-o populaţie foarte diversă, stratificată etc. Într-o anumită chestiune oamenii au opinii mai mult sau mai puţin diferite. De pildă, dacă populaţia respectivă este mult "atomizată", adică distribuţia preferinţelor membrilor ei în acea chestiune se face mai mult sau mai puţin aleator, atunci nu există, de bună seamă, o relaţie structurală între grupuri de oameni şi tipul de preferinţe pe care le au aceştia. Majorităţile se constituie privitor la acea problemă; ele nu sunt anterioare, determinate de considerente de, să zicem, etnie, rasă, religie etc. Regula majorităţii va conduce la acceptarea acelei poziţii care îl caracterizează pe "votantul mediu", adică pe cel mai apropiat de poziţia majorităţii.

Înainte de a trece la cazul când populaţia nu este "atomizată", când în cadrul ei există grupuri diverse, cu interese diferite, cu identităti diferite pe care caută să şi le menţină şi promoveze, să notăm aici o distincţie importantă: ceea ce am în vedere aici e regula majorităţii, nu comportamentul partidelor care activează în acea societate. În ce le priveşte, problema care apare e de a detecta raportul pe care îl au cu votantul median. Va câştiga alegerile acel partid care e mai aproape de votantul median decât alt sau alte partide? Aici argumentarea e foarte dificilă, iar eu nu voi încerca să intru în labirinturile ei. (De pildă, se

pune problema dacă există diferenţe între ce se întâmplă într-un sistem în care se confruntă în principal două partide sau două coaliţii de partide (cum e cazul în S.U.A.) sau mai multe partide. Dificultatea cea mai mare e de a argumenta că partidele vor tinde, în fiecare din cele două situaţii, să se afle cât mai aproape de alegătorul median[101].) Ceea ce e relevant e altceva: raportul dintre această regulă şi, în general, procedurile democratice; dacă deci procedurile democratice duc la sau tind către rezultatele care ar fi produse de regula majorităţii. Iar ceea ce trebuie argumentat e că răspunsul este afirmativ.

Dar să trecem acum la o societate în care distribuţia preferinţelor diferiţilor oameni faţă de o chestiune nu e aleatoare, ci depinde de anumite cadre: etnice, religioase, de rasă etc. Dacă în acea societate nu avem o structură socială fluidă, cu treceri rapide şi nepredeterminate ale oamenilor dintr-un grup într-altul, ci - dimpotrivă - cu două (sau mai multe) grupuri rigide care se confruntă succesiv asupra unor probleme diverse, atunci care va fi raportul dintre regula majorităţii şi procedurile democratice? Pentru o societate de primul fel, exemplul care se dă adesea e cel al S.U.A. în anii '50, când valuri de imigranţi (din afară sau din interior) au fluidizat efectiv societatea americană; dar şi alte societăţi, precum cele din Australia, ţările scandinave corespund unei atari descrieri. Însă cum stau lucrurile în Marea Britanie (incluzând aici Irlanda de Nord), în Cipru, Liban sau în ţările din Europa Centrală şi de Răsărit? în ţara noastră, de pildă? Dacă există grupuri diferite care predetermină opţiunile oamenilor, iar regula majorităţii indică un rezultat aproape de cel median, cum se vor raporta cei aflaţi în grupul sau grupurile minoritare la acel rezultat? Fără îndoială nesatisfacţia faţă de rezultatele pe care un atare principiu le poate produce nu este de neglijat şi nici de neînţeles.

Problema e însă alta: dacă nu suntem mulţumiţi de rezultatele produse de regula majorităţii, ce alternativă avem? Dacă preferinţa aleasă se va muta în direcţia dorită de un astfel de grup, atunci alţii vor fi la rândul lor nemulţumiţi; ba, mai mult, nemulţumirea va putea fi mai mare, fiindcă acum ar trebui aduse noi temeiuri pentru alegere, alături de regula majorităţii - iar aceste temeiuri la rândul lor trebuie justificate; or, aşa cum am mai spus, e greu de dat raţiuni suficiente în acest sens.

Şi totuşi ... Ceva trebuie încercat: la nivel practic, pentru a nu nemulţumi grupurile minoritare dintr-o societate complexă, pentru a le face acceptabil jocul bazat pe regula majorităţii; la nivel teoretic, pentru a justifica atenţia (sau recunoaşterea) acordată unor atari grupuri, în cadrele teoriilor democratice (şi, în particular, liberale) moderne.

2.2. Răspunsuri la multiculturalism

Care este atitudinea potrivită faţă de minorităţile de diverse feluri care există într-o societate - şi care vor să-şi păstreze acea identitate de minorităţi? Aici aş vrea să fac două precizări foarte importante. Mai întâi, voi avea în vedere genurile de atitudini care sunt formulate din perspectivă liberală. Nu voi discuta, prin urmare, acele atitudini care ar decurge din alte perspective teoretice. Dar nici liberalii nu sunt o categorie omogenă de gânditori: pentru diferiţi liberali, nu doar în momente diferite ale istoriei, dar chiar la acelaşi moment, răspunsurile la problema multiculturalismului este diferită. În al doilea rând, când voi vorbi depre minorităţi, despre posibilele raportări la ele, despre nevoia de a le recunoaşte etc. nu voi avea în vedere că acele grupuri ca întreg sunt obiect al

preocupării. Pentru un liberal e dificil să se admită că subiecte de interes - care deci ar putea avea drepturi, sau care ar solicita obligaţii ale altor agenţi - sunt diverse grupuri ca întreg, minorităţi ca atare. A admite multiculturalismul nu implică însă în chip necesar recunoaşterea unor entităţi supraindividuale - comunităţile de persoane cu o anumită cultură, care aparţin unei anumite minorităţi - iar atunci când totuşi se face acest lucru, atitudinea e una prudentă şi se precizează foarte strict cât şi cum se admite deasupra individului. Mărturisesc că am o reticenţă în a admite (fără o analiză atentă, care nu poate desigur să fie realizată aici) că din punct de vedere etic (şi iau filosofia politică drept o parte a eticii*) au relevanţă entităţi supraindividuale.

Cel puţin trei sunt răspunsurile de tip liberal la problema minorităţilor[102]. Primul este o formă de toleranţă[103]. Anume: să lăsăm minorităţile să-şi urmeze propria viaţă, fără a-i blama ori pune în afara legii - şi anume în măsura în care ele nu interferează cu majoritatea şi nu afectează felul în care aceasta se conduce în viaţă. Dacă sunt tolerate, înseamnă că minorităţile au un acces limitat la spaţiile publice, la mijloacele de comunicare în masă, că nu sunt sprijinite financiar de stat, că deci fondurile lor nu pot proveni decât din interior. De ce să tolerăm minorităţile[104]? Un prim argument este pozitiv: fiindcă astfel se asigură mai uşor armonia socială, legitimarea guvernământului etc. A doilea e negativ: de ce să luăm măsuri coercitive împotriva minorităţilor, câtă vreme ele nu vatămă în nici un fel pe alţii? Nu avem raţiuni suficiente în acest sens - şi prin urmare putem să le tolerăm.

---

* Cel puţin în măsura în care filosofia politică face apel la judecăţi evaluative.

> Toleranţa este o virtute morală specifică doar în măsura în care înfrânează dorinţele, înclinaţiile şi convingerile pe care o persoană tolerantă le consideră în sine dezirabile. Exemplul tipic este acela în care o persoană este tolerantă dacă şi numai dacă ea îşi struneşte dorinţa de a produce o vătămare sau de a răni pe altcineva despre care ea consideră că merită acest lucru. Cea mai limpede situaţie în care avem toleranţă - fie că aceasta este justificată, fie că nu este - e atunci când o persoană îşi înăbuşă indignarea la vederea unei nedreptăţi sau a altui rău moral, ori a unui comportament pe care ea îl consideră astfel.[105]

O atare atitudine de toleranţă a fost cel mai "liberal" mod de a privi lucrurile atunci când s-a discutat la noi problema homosexualităţii şi a homosexualilor. Să ne înfrânăm înclinaţia de a blama moral sau de a pune în afara legii comportamentul unor astfel de persoane! Dacă ele îşi limitează comportamentul specific în sfera privată şi nu vătămează membrii majorităţii prin ceea ce fac, atunci nu avem de ce să nu admitem o atare minoritate. Argumentul pozitiv a luat o formă puţin diferită: liniştea socială obţinută nu viza (aproape) deloc sentimentele de frustrare, de nemulţumire ale homosexualilor (influenţa lor publică - în calitate de homosexuali - e neglijabilă); liniştea privea faptul că se obţinea în acest chip o anume coerenţă cu cerinţe ale organismelor europene. Să observăm şi un alt lucru: tolerarea unei astfel de minorităţi nu implică recunoaşterea ca justificate a "planurilor de viaţă" ale membrilor ei, acceptarea ca justificate într-un anume sens a valorilor la care aderă membrii acelei comunităţi. Homosexualii pot fi toleraţi, chiar dacă în continuare atitudinea rămâne aceea că atari persoane au un comportament sexual "nenormal", "patologic", "deviant".

Dacă se combină însă această ultimă atitudine cu cea a toleranţei, ia naştere o situaţie neplăcută, fiindcă atitudinea tolerantă rămâne oarecum fără bază: sunt tolerant, dacă aceasta înseamnă să-mi înfrânez felul în care m-aş comporta - dar de ce aş fi astfel?

Să trecem acum la cel de-al doilea răspuns de tip liberal la problema minorităţilor. E vorba de politicile de nediscriminare* : oamenii au dreptul de a nu fi discriminaţi pe temeiuri etnice, religioase, rasiale, de sex sau de preferinţe sexuale. De pildă, acest gen de abordare decurge imediat din perspectiva lui Rawls: o politică socială, susţine el, este în concordanţă cu cerinţele dreptăţii numai dacă face abstracţie de "planurile de viaţă" ale fiecărei persoane, de ceea ce consideră aceasta că este bun pentru viaţa sa. Dacă, să zicem, două persoane cu abilităţi şi cu realizări profesionale echivalente candidează pentru ocuparea unui post, atunci una dintre ele nu poate fi exclusă pe motivul că face parte dintr-o minoritate etnică, rasială sau religioasă sau că are un anumit plan de viaţă: pe motivul, să zicem, că este lesbiană sau că este rrom.

S-ar părea, din cele zise până acum, că acest al doilea răspuns nu e diferit de primul: e doar o extindere a lui, o ducere a toleranţei către consecinţele ei mai îndepărtate. Totuşi e ceva mai mult: fiindcă dreptul sau drepturile la nediscriminare impun anumite restricţii asupra majorităţii. Toleranţa cerea doar să nu facem anumite acţiuni sau să nu avem unele atitudini; or, nediscriminarea impune anumite acţiuni sau atitudini: ea induce obligaţii şi datorii. Ea afectează deci chiar felul în

* Raporturile dintre diferitele răspunsuri de tip liberal la problema multiculturalismului nu sunt dintre cele mai limpezi. Uneori ele se completează, alteori sunt incompatibile.

care majoritatea își duce viața. De exemplu, majoritatea nu are libertatea de a exclude membrii minorităților din instituțiile publice pe motivul că sunt membri ai acelor minorități. Acestea devin bunuri ale tuturor. În plus, minoritățile au acum dreptul de a exercita controlul asupra unor anumite instituții publice (de pildă, asupra școlilor în limba unei minorități). Minoritatea e admisă nu doar când se retrage din ochii majorității, în spatele perdelelor, ci e admisă ca atare în văzul lumii.

Să deosebim între nediscriminare și discriminare inversă* (sau "pozitivă"): acele situații în care o minoritate, supusă o vreme îndelungată discriminării, cere condiții mai bune decât pentru membrii majorității, pentru a elimina consecințele trecutei discriminări. De pildă, să presupunem că la examenul de admitere la o facultate un număr de locuri este alocat membrilor unei minorități (la Universitatea București la Facultatea de sociologie, secția de asistență socială, există un număr de locuri pentru candidații romi). Se dă examen și sunt admiși ca studenți membri ai acelei minorități, dar cu o medie mult mai mai mică decât cea a unora dintre candidații aparținând majorității, care au fost însă respinși. Este drept acest lucru? Un autor influent ca R. Dworkin[106] susține că răspunsul corect este cel afirmativ. Într-adevăr, spune el, atunci când un candidat ar protesta, pe motivul că astfel drepturile sale au fost violate, se presupune ceva: că lui sau ei i se cuvine să fie admis, dacă are o medie mai mare. Desigur că o atare presupunere este intuitiv

* Problema e de fapt mult mai complicată decât o prezint aici. Chiar în privința denumirii temei în discuție e dificil de optat. Să spunem „discriminare inversă" sau „tratament preferențial"? Sau să spunem, cum se preferă de altfel în ultima vreme, „acțiune afirmativă"?

adevărată. Dar e greşit, argumentează Dworkin. De ce? Admiterea se face potrivit rezultatelor la probele de examen; iar aceste rezultate depind, în mare măsură, de trăsăturile persoanei respective. Or, mai întâi că nimeni nu poate pretinde că acele trăsături i se cuveneau (să zicem, abilităţi matematice, memorie etc.). Dacă le posedă, înseamnă că soarta i le-a hărăzit, nu vreun merit al său l-a făcut (sau a făcut-o) să le posede* . Însă se poate zice: rezultatele respective reflectă şi o anumită muncă, un efort mai mare sau mai mic pe care l-a depus persoana respectivă. Oare nu ar trebui luat în seamă? Aici este partea cea mai interesantă a argumentării lui Dworkin: desigur, admite el, pregătirea într-un anumit fel, posedarea unor calităţi sunt de natură să determine anumite aşteptări ale indivizilor ca examenul să fie încununat de succes. Totuşi, faptul că o persoană a obţinut anumite rezultate la probele de concurs nu înseamnă că acele rezultate au o validitate intrinsecă; nu: validitatea lor e una stabilită instituţional - regulile stabilite pentru (sau, mai de curând, şi de către) instituţiile de învăţământ superior au fost cele care le-au conferit validitatea. Prin urmare, relevanţa acelor rezultate nu poate fi determinată independent de existenţa şi de felul în care au fost concepute acele instituţii. Nimeni nu poate pretinde ca secţia de asistenţă socială să recompenseze un anumit gen de rezultate, să solicite pentru studenţii săi anumite caracteristici intelectuale. De aceea, nimeni nu poate pretinde că i se cuvenea să devină student. Sigur, anumite caracteristici intelectuale sunt considerate ca relevante pentru a deveni

* Ideea aceasta a fost afirmată cu deosebită forţă de J. Rawls: după el, felul în care gândim dreptatea nu trebuie să fie legat de calităţile, înzestrările naturale ale oamenilor. În situaţia originară, când se aleg principiile dreptăţii, persoanele respective sunt sub un "văl al ignoranţei" şi nu cunosc ce calităţi, înzestrări naturale posedă.

student (iar acestea se reflectă în rezultatele la probele de concurs); dar de aici nu rezultă că alte caracteristici nu pot fi luate ca relevante - de exemplu, apartenenţa la o anumită etnie. Dacă se admite că societatea e interesată să crească numărul de rromi cu pregătire sociologică, atunci apartenenţa la această etnie devine o trăsătură relevantă atunci când se determină rezultatele la examenul de admitere, tot la fel ca şi capacitătile intelectuale sau efortul intelectual depus - calităţi pe care le admitem cu mai mare uşurinţă ca relevante.

S-ar putea ca analiza lui Dworkin să fie pilduitoare. Dacă el are dreptate* , atunci s-ar cuveni să regândim unele dintre cazurile concrete pe care le întâlnim. De pildă, ar trebui să vedem ce este întemeiat în cerinţa ca minoritatea maghiară să deschidă o universitate proprie (aici am în vedere doar implicaţia următoare: la acea universitate limba de concurs e luată ca o caracteristică relevantă pentru reuşită). (Sau - să ne amintim: în morală cazurile asemănătoare (sub aspecte relevante) trebuie tratate la fel! - ar trebui poate să încercăm să reconsiderăm

* Nu e greu de văzut cum se poate replica acestei analize. Replica mai puţin promiţătoare e cea care vine direct în minte - anume să se sugereze că relevanţa unei calităţi pentru examenul de admitere este independentă de instituţia de învăţământ superior respectivă: că, deci, există ceva care face ca în mod obiectiv calităţile intelectuale, munca intelectuală depusă să fie intrinsec superioare apartenenţei la o etnie. Cu mai multe şanse de reuşită îmi pare altă linie de atac: cea care vizează presupunerea, făcută şi de Rawls, că înzestrările naturale nu sunt definitorii pentru un individ (a se vedea nota anterioară), că sunt ca un fel de haine pe care poţi să nu le porţi. De altfel, aceasta presupunere a stat în centrul criticii făcute de M. Sandel lui Rawls (în *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982). Dacă analiza lui Dworkin se bazează în chip esenţial pe această supoziţie, iar ea nu este valabilă, atunci concluzia lui nu mai are întemeiere.

o măsură mult hulită a fostului regim: în anii '50 fiii de ţărani şi de muncitori aveau locuri speciale la admiterea în universităţi. Mulţi au deplâns acea măsură: cum oare să conteze originea socială alături de pregătirea intelectuală? Dar poate că există o analogie nu tocmai superficială între acea măsură - recunoaşterea ca relevantă pentru admiterea la facultate a originii sociale - şi cazul discutat mai devreme, prin raportare la poziţia lui Dworkin.)

Cel de-al treilea răspuns de tip liberal la problema minorităţilor este "afirmarea multiculturalismului"[107] sau, cu vorba de acum celebră a lui Ch. Taylor, "politica de recunoaştere"[108] a minorităţilor* . În ce constă o astfel de politică? Ea nu respinge cel de-al doilea răspuns - bazat pe drepturile la nediscriminare - dar merge ceva mai departe, legând acţiunea politică nu doar de indivizi, ci chiar de grupurile cărora ei le aparţin; în discuţie sunt acum presupoziţiile individualiste ale primelor două feluri de răspunsuri. Politica de afirmare a multiculturalismului sau de recunoaştere a minorităţilor constă în accentul pus pe cel puţin două judecăţi de valoare:

> 1) pe credinţa că libertatea individuală şi prosperitatea individuală depind de participarea deplină şi nesupusă vreunor piedici la un grup cultural prosper şi respectat; fericirea individuală sau bunăstarea individuală, pe de o parte, şi prosperitatea grupului care dă identitate acelui individ pe de altă parte, sunt interdependente; şi
>
> 2) pe credinţa în validitatea diverselor valori întrupate în practicile acelor grupuri culturale[109].

* Să notăm aici că o atare politică nu implică pentru membrii unei minorităţi obligaţia să îşi păstreze identitatea; ea doar creează condiţiile să facă aşa ceva, dacă doresc. Nimeni nu poate fi obligat să rămână în modul de viaţă al rromului nomad, dacă nu vrea acest lucru. Sau, în ţările occidentale, supuse unui aflux de emigranţi, unii poate că vor efectiv să-şi uite identitatea naţională.

De bună seamă însă că abia acum apar dificultăţile. Amândouă judecăţile de mai sus ridică probleme pentru un punct de vedere liberal. De pildă, prima leagă individul de grupurile culturale cărora le aparţine într-o manieră pe care mulţi liberali nu ar accepta-o. De exemplu, J. Rawls (cel puţin în măsura în care l-au înţeles mulţi autori printre care M. Sandel, A. MacIntyre sau Ch. Taylor însuşi[110]). Dar alţi liberali o acceptă (ca J. Raz): pentru ei apartenenţa la comunitate este definitorie pentru un individ. Cea de-a doua judecată lasă deschis drumul unei înţelegeri adecvate a ce înseamnă să admiţi validitatea mai multor sisteme (ireconciliabile) de valori.

Voi sări peste primul gen de dificultăţi; motivul e acela că la noi ele aproape nici nu sunt văzute ca dificultăţi, iar a le aborda ar însemna mai degrabă o încercare de a forţa uşi deschise. E nevoie totuşi să menţionez câteva aspecte care dau conţinut ideii că există o interdependenţă între bunăstarea sau fericirea individului şi prosperitatea grupului din care face parte. Anume, avem cel puţin (atenţie: e vorba doar de aspecte relevante pentru discuţia noastră!): a) prosperitatea acelui grup indică bogăţia şi varietatea oportunităţilor individuale; b) cultura acelui grup configurază bogăţia, adâncimea relaţiilor interindividuale; c) apartenenţa la un grup este pentru mulţi oameni un determinant important al identităţii lor, al ideii pe care o au despre cine sunt[111]. Pe de altă parte, nu pot să trec peste o întrebare (poate naivă); anume: De ce atari lucruri nu sunt văzute la noi ca problematice? Mi-e teamă că răspunsul este dezarmant de simplu: pentru că înţelegerea lor în perspectivă liberală nu este prea familiară în spaţiul nostru cultural; şi nu e vorba numai de sechelele vechiului regim - mai curând e o imagine tradiţională, generală asupra lumii în care

individul nu are un loc prea confortabil. Dar, cum am zis, a aborda această chestiune nu este în obiectivul meu.

O a doua valoare întemeietoare a politicilor realizate în perspectiva multiculturalismului este "credinţa în validitatea diverselor valori întrupate în practicile diferitelor grupuri culturale". Nu este însă deloc clar ce înseamnă această expresie; nu este clar ce atitudini şi ce acţiuni sunt cerute de acceptarea acestei idei. Nu este vorba, pur şi simplu, de o consecinţă a perspectivei liberale, universaliste, de a trata toţi oamenii ca fiinţe libere şi egale. Această perspectivă solicită neutralitatea instituţiilor publice în raport cu diversele concepţii, adesea conflictuale ale oamenilor despre ce înseamnă o viaţă bună. Cum se ştie, o atare perspectivă e la baza, de pildă, a separării dintre biserică şi stat: statul este neutru în raport cu convingerile religioase ale oamenilor. Statul nu are nici un fel de alte scopuri colective în afara libertăţii personale, securităţii fizice ale cetăţenilor săi. Opinia obişnuită este că în măsura în care statul nu mai este neutru, atunci ideea universalistă liberală e deja trădată. Dar, sugerează M. Walzer[112], există şi o a doua perspectivă liberală, la rândul ei universalistă: aceasta permite statului să se angajeze în sprijinirea supravieţuirii şi înfloririi unei (sau unor) naţiuni, culturi sau religii particulare - dar în măsura în care drepturile fundamentale ale persoanelor care nu fac parte din acea sau acele naţiuni, nu împărtăşesc acea cultură ori religie (sau acele culturi ori religii) sunt protejate. Paradigma statului care practică acest al doilea fel de liberalism este, crede Walzer, statul naţional (statul naţional nu vrea doar să reproducă cetăţeni: el vrea să reproducă francezi, norvegieni, maghiari etc.).

Primul liberalism - de tip 1 - este mai larg; cel de tip 2 este una dintre opţiunile permise de cel de tipul 1. Şi anume, potrivit celui de-al doilea tip,

> o societate poate fi organizată pornind la o anumită idee despre ce înseamnă o viaţă bună, fără ca astfel cei care nu adoptă personal acea idee să fie desconsideraţi. Dacă prin natura lui un bun[113] cere să fie obţinut prin acţiunea comună, atunci aceasta este temeiul pentru care el reprezintă o problemă a unei politici publice. Potrivit acestei concepţii, o societate se dovedeşte că e liberală prin felul în care tratează minorităţile, inclusiv acelea care nu împărtăşesc ideea publică despre bine şi, mai presus de toate, prin drepturile pe care le acordă tuturor membrilor ei. Dar aceste drepturi sunt cele fundamentale, cruciale, care au fost astfel privite de la începuturile tradiţiei liberale: drepturile la viaţă, la libertate, libertatea exprimării, practicarea liberă a religiei şi aşa mai departe ... Trebuie să deosebim libertăţile fundamentale - acela care nu trebuie niciodată să fie încălcate şi care de aceea se cuvine să fie apărate cu hotărâre - pe de o parte, de privilegii şi de imunităţi care sunt importante, care pot fi revocate sau restrânse din diverse motive care privesc politicile publice - chiar dacă pentru aceasta motivele trebuie să fie puternice - pe de altă parte.[114]

Concluzia unei atari analize este că o societate poate fi liberală chiar dacă promovează scopuri colective - dar cu condiţia să respecte diversitatea (în primul rând atunci când e vorba de membrii minorităţilor). Liberalismul, astfel înţeles, nu este procedural. Dar, accentuează Walzer, acest liberalism (de tip 2) este o opţiune în cadrul celui de tip 1: el este ales **dinăuntru**; alegerea lui nu e determinată de o angajare deplină faţă de ideea neutralităţii statului şi a drepturilor individuale şi nici de respingerea identităţilor individuale (care privesc mai mult decât doar ideea de cetăţenie). Mai degrabă el recunoaşte relevanţa alegerilor

efective pe care - uneori: adică în unele situaţii şi în unele societăţi - le fac oamenii[115].

3. Circumstanţele democraţiei

Dar cele spuse până acum nu sugerează decât că liberalismul este compatibil cu ideea de multiculturalism. Problema dificilă rămâne. O repet: în ce constă "credinţa în validitatea diverselor valori întrupate în practicile diferitelor grupuri culturale"? Pentru filosofia politică, răspunsul la această întrebare este presupus de cel la o întrebare esenţială: care sunt standardele dreptăţii sociale într-o societate, în situaţia în care standardele formulate de membrii unor diverse grupuri culturale din acea societate sunt (cel puţin la prima vedere) în conflict?[116] Mai simplu formulat: diverse grupuri culturale au concepţii diferite despre ce înseamnă dreptatea socială. Dar la nivelul societăţii trebuie ca politicile să se întemeieze doar pe una dintre acestea (dacă s-ar întemeia pe două, dar care sunt conflictuale în anumite contexte, atunci problema s-ar ridica iarăşi: cum să se aleagă în acele contexte?). Atunci, cum să fie concepute politicile publice astfel încât să nu se poată spune că un anumit grup e discriminat? Altfel zis: dacă politica respectivă va reprezenta poziţia unui grup (să admitem, a celui majoritar), atunci cum se mai poate vorbi de neutralitatea instituţiilor publice? Problema pe care o avem acum în faţă va reveni cu îndârjire şi în eseul următor: căci ea trimite direct la natura şi felul de a funcţiona al unei concepţii filosofice într-o societate precum cele contemporane, caracterizate în chip esenţial de pluralitatea unor concepţii morale, filosofice, religioase incompatibile, susţinute de membrii lor. În eseul ce va urma problemei îi va fi pus un nume: cum e cu putinţă o "**filosofie publică**"?

Dar aici vom privi lucrurile dinspre o altă direcţie: ne va interesa posibilitatea ca o instituţie publică sau o politică publică să aibă un caracter neutru, chiar dacă în orice societate un grup e cel majoritar. Dintre răspunsurile oferite de gânditorii liberali, mă voi opri însă asupra celui formulat de J. Raz[117]. Conceptul de la care se pleacă de obicei este cel de forme sau de stiluri de viaţă: unii preferăm viaţa activă, alţii pe cea a contemplaţiei, a bibliotecii (iar uneori, cum se vede de altfel la noi, încercarea de a le combina duce la rezultate dezastruoase); unii depun toate eforturile pentru a fi soţi sau taţi buni - iar din păcate lucrul acesta nu se îmbină mereu perfect cu cele de a fi profesional bun sau fiu bun. Ceea ce se petrece pe plan moral e cumva echivalent unei situaţii mult mai obişnuite: un sportiv care se pregăteşte să fie bun halterofil îşi închide posibilităţile de a fi un bun alergător de viteză. Două vieţi pot să exemplifice sau să nu exemplifice aceeaşi formă sau acelaşi stil de viaţă. Când spunem că se întâmplă acest lucru? Intuitiv, atunci când ele diferă semnificativ în virtuţile pe care le au persoanele care duc acele vieţi. Să spunem că o formă de viaţă este maximală atunci când nu i se pot adăuga alte virtuţi fără ca astfel să trebuiască să renunţăm la o altă virtute care e deja cuprinsă în ea sau, cel puţin, la importanţa pe care o posedă aceasta. Date acum două forme de viaţă maximale, pare că e imposibil ca ele să fie exemplificate în aceeaşi viaţă; ele sunt incompatibile. Pluralismul moral e credinţa că există mai multe astfel de forme de viaţă (care deci sunt moralmente acceptabile) şi că fiecăreia trebuie să i se acorde acelaşi respect.

Problema devine şi mai complicată dacă admitem că incompatibilitatea dintre virtuţi este chiar mai adâncă; anume, se poate admite că un individ nu e în situaţia de a

ierarhiza virtuţile incompatibile. Aşadar, atunci când ele se contrazic, individul respectiv nu are la dispoziţie mijloace de a le ierarhiza şi deci de a spune: acum prevalează această virtute în raport cu aceasta şi deci voi acţiona potrivit cu ce îmi dictează ea. Sau: se poate admite că nu există posibilitatea de a aplica diverse criterii interpersonale pentru a ierarhiza, în orice situaţie, acele virtuţi. Sau, în sfârşit, se poate admite că virtuţile incompatibile nu se trag dintr-o sursă comună, că ele nu derivă din principii ultime comune. De pildă, eu nu pot să fac o ierarhie între curaj şi prietenie; nu pot să spun dacă în orice situaţie una ar trebui pusă deasupra celeilalte, iar dacă nu procedez consistent sunt blamabil. Dar (aici intervine cea de-a doua chestiune invocată), chiar dacă eu nu pot să fac ierarhia, totuşi s-ar putea argumenta că există anumite instanţe deasupra individului care fac acest lucru: de pildă, instanţe care pun curajul deasupra prieteniei.

Pesemne că cel mai semnificativ din punct de vedere filosofic e cel de-al treilea aspect (primele două ar putea să apară drept locuri comune): atunci când se respinge ideea că orice feluri de viaţă sunt până la urmă reductibile la un numitor comun. Unele forme de utilitarism, de exemplu, admit că până la urmă orice se poate reduce la, să zicem, obţinerea de mai multă plăcere sau la satisfacerea preferinţelor ori a intereselor. Dacă îţi procuri mai multă plăcere prin aceea că te dedici vieţii de familie decât prin profesie - foarte bine; dacă obţii mai multă plăcere prin implicarea în profesie - iarăşi foarte bine. (Sau, ca să luăm un caz poate mai elocvent: poţi la fel de bine să fii un familist convins ori să preferi viaţa de marinar de cursă lungă.) Căci ceea ce se întâmplă nu e altceva decât să renunţi la o plăcere mai mică pe care ai obţine-o într-un fel pentru plăcerea mai mare obţinută altfel; nu pierzi nimic dacă renunţi la plăcerile de un gen, dacă ele sunt mai mici decât cele de alt gen.

Pluralismul moral duce însă la o altă concluzie: ceea ce pierzi e de un gen diferit de cel în care câştigi. Chiar şi în succes există o pierdere, iar de obicei aprecierea că cineva a câştigat mai mult decât a pierdut e lipsită de semnificaţie. Când ai în faţă mai multe opţiuni, fiecare valoroasă, iar alegerea pe care o faci e încununată de succes, atunci pur şi simplu ai ales un fel de viaţă mai curând decât altul: dar amândouă sunt bune şi nu pot fi comparate sub acest aspect.[118]

Mă gândesc că pentru un cititor român care se apleacă întâia dată asupra chestiunii multiculturalismului imaginea pe care o va avea în minte în privinţa ariei problematice a acesteia va fi, cu mare probabilitate, restrânsă la cea a "cetăţeniei multiculturale" (de care vorbea W. Kymlicka[119]): la modalităţile în care la noi în ţară, în măsura în care vom avea o democraţie liberală, se pot justifica politicile care duc la păstrarea şi afirmarea unor tradiţii culturale ale minorităţilor naţionale. Şi e normal ca lucrurile să stea astfel, nu neapărat datorită importanţei ori stringenţei acestui fel de multiculturalism, cât mai cu seamă faptului că el a fost singurul care, dată fiindu-i relevanţa (ori mai curând repetata lui folosire sau cel puţin invocare în chestiuni şi scopuri politice), a apărut mai în prim-planul discuţiilor publice. Acest lucru s-a întâmplat în legătură cu ideea de drepturi colective ale unor minorităţi naţionale: le putem accepta sau nu? E interesant de remarcat că nici cei care se opuneau ideii de drepturi colective nu sesizau că ele funcţionau deja prin chiar faptul că în parlamentul României există reprezentanţi ai minorităţilor naţionale, iar acest lucru e garantat prin constituţie . Desigur, s-ar putea argumenta aici că

Această susţinere nu este desigur lipsită de dificultăţi. Căci nu e

acele drepturi avute în vedere în discuţiile publice nu sunt însă de acest fel. Bunăoară, s-ar putea face apel la distincţia lui Kymlicka[120] între

> (i) drepturi speciale de reprezentare în instituţiile politice (precum în parlament - drepturile pe care tocmai le-am amintit ca efective la noi);
>
> (ii) drepturi de autoguvernare; şi
>
> (iii) drepturi polietnice (care protejează practici religioase ori culturale specifice şi care nu pot fi sprijinite în mod adecvat doar prin mecanisme specifice pieţii)**.

---

deloc limpede dacă şi în ce condiţii aceste drepturi sunt colective sau pot fi reduse la drepturi exercitate individual de membrii unui grup (sunt, aşadar, drepturi ale persoanelor individuale relative la diverse grupuri din care fac parte); de pildă, ce se întâmplă atunci când aceste drepturi privesc protecţia externă a unui grup sau restricţii interne privind comportamentul membrilor grupului.

** Există şi o altă distincţie importantă la Kymlicka: el subliniază că orice discuţie asupra drepturilor relative la apartenenţa la un grup a cuiva trebuie să ţină seamă de împrejurarea dacă acel drept priveşte raportul acelui individ cu societatea sau, dimpotrivă, raportul dintre el şi grupul din care face parte. După Kymlicka, doar primul tip de drepturi pot fi justificate dintr-o perspectivă liberal-democratică. Cred că un exemplu de la noi ar fi foarte folositor pentru a înţelege distincţia. S-a vorbit mult dacă să existe o universitate maghiară la noi în ţară. Pe de o parte, reprezentanţii UDMR au susţinut că respingerea acestei universităţi ar însemna o nerecunoaştere a drepturilor cetăţenilor maghiari din România; pe de altă parte, s-a susţinut că dreptul la învăţătură poate fi limitat la anumite nivele (cel universitar, de pildă). Ambele poziţii sunt greşite. Fiindcă se raportează la chestiuni diferite. Când avem în vedere drepturile cetăţenilor maghiari din România de a studia în limba maternă, nu putem să le restrângem, de pildă pentru nivelul universitar. Aceasta fiindcă aceste drepturi privesc raportul dintre aceşti cetăţeni şi societatea ca întreg. Ca urmare, e nu numai acceptabil, dar chiar necesar să se organizeze învăţământ superior în limba maghiară, de pildă. Dar a înfiinţa o universitate maghiară e altceva. Fiindcă acum problema în discuţie nu mai este cea a raportului dintre o persoană individuală şi societatea ca întreg, ci dintre această persoană şi grupul etnic din

Iar ideea ar fi aceea că opozanţii ideii de drepturi colective s-ar centra nu asupra drepturilor de primul, ci de al doilea gen (adăugându-se că acceptarea primelor nu implică logic şi acceptarea celorlalte). Oricum însă, eu nu am văzut să fi existat o discuţie analitică, una care să fi mers dincolo de declaraţii mai curând politice decât conceptuale***.

---

care face parte. Or, impunerea de restricţii interioare - ale grupului etnic faţă de membrii săi - nu este ceva care, zice Kymlicka, poate fi justificat într-o perspectivă liberal-democratică.

*** După cum nu au existat discuţii în legătură cu unele articole din constituţie care explicit încalcă libertatea de a avea şi a promova planuri de viaţă care cuprind ca elemente poziţii morale diferite de cele ale majorităţii. Astfel, unele articole (26 al. 2; 30 al.7) trimit la ceea ce se cheamă "bunele moravuri", iar în altă parte (art. 31 al. 3) se susţine că dreptul la informaţie "nu trebuie să prejudicieze măsurile de protecţie a tineretului"; art. 49 al. 1 este explicit: exerciţiul unor drepturi sau al unor libertăţi poate fi restrâns, prin lege şi dacă se impune, între altele pentru apărarea "moralei publice". Trebuie accentuat: nu se vorbeşte despre apărarea unor standarde morale, ale căror natură şi conţinut ar putea fi determinate prin reflecţie critică, ci de cu totul altceva: de protejarea unor standarde care exprimă în cel mai bun caz opiniile, comportamentele, prejudecăţile morale, la un moment dat, ale majorităţii (iar, într-un caz mai nefericit, opinii, comportamente, prejudecăţi morale conservatoare, de obicei de sorginte bisericească). Democraţia, în sensul larg pe care l-am amintit mai devreme, pare însă incompatibilă cu acest lucru. (Nu discut şi o altă chestiune: dacă aceste prevederi sunt compatibile cu cele care privesc alte drepturi, în particular libertatea de exprimare a opiniilor; a se vedea art. 29 al.1 sau art. 30 al 1).

S-ar putea să existe, totuşi, o citire acceptabilă a acestor articole. Anume, am putea presupune că referirea la morala publică şi la bunele moravuri este de fapt la **moralitatea politică publică**: la acele puncte de vedere morale care au un caracter politic, adică privesc aspectele morale ale cooperării între cetăţeni, înţeleşi ca persoane libere şi egale între ele (mă voi referi mai pe larg la ideea de moralitate publică în eseul următor). Acestă moralitate publică e doar un fragment al unei concepţii morale generale, comprehensive pe

Impresia mea este că multiculturalismul ar trebui să fie privit ca având un orizont mult mai larg de semnificaţie decât cel care vizează minorităţile naţionale. De fapt, acesta a fost şi motivul pentru care în prezentarea punctelor de vedere asupra chestiunii (inclusiv a celui a lui Raz) am accentuat asupra unor opţiuni individuale şi asupra ideii de plan individual de viaţă. Am văzut că o perspectivă liberală ar putea să trateze ca deplin justificate planuri de viaţă diferite prin opţiunile lor fundamentale, care în plus nu pot fi simultan exemplificate dar care, din fericire, pot exista simultan. Or, mi se pare că în ceea ce ne priveşte această idee ar trebui prioritar să ajungă să fie admisă. Cu toate acestea, chiar şi la o superficială, însă neutră observare, lucrurile par să stea tocmai pe dos: **alternativa nu există** - acesta ar fi poate cea mai corectă formulare a unui mod habitual de a fi în societatea noastră. Şi nu e vorba doar de faptul că ideea admisibilităţii simultane a unor planuri de viaţă diferite, incompatibile

---

care o poate susţine cineva şi este compatibilă cu fragmentele altor astfel de concepţii pe care le susţin alţi cetăţeni din societate. Moralitatea aceasta publică este, mai întâi, politică: ea priveşte doar interacţiunile dintre oameni consideraţi ca cetăţeni, ca membri ai societăţii, nu orice fel de interacţiuni care pot fi evaluate moral. În al doilea rând, moralitatea publică are o natură morală: ea priveşte evaluarea morală a comportamentelor oamenilor în spaţiul public; iar standardele care urmează să fie formulate sunt rezultatul unor discuţii raţionale, critice. E însă problematic dacă o astfel de interpretare este posibilă în cazul de faţă.

Chestiunea protejării moralei este, de bună seamă, mult mai complicată. Pentru raportul dintre consensul moral şi regula majorităţii, e instructivă discuţia din D. J. Richards, *Foundations of American Constitutionalism*, Oxford University Press, 1989, cap. 6 În lucrarea editată de M. Macovei *Libertatea de exprimare. Decizii ale Curţii Europene a Drepturilor Omului*, APADOR-CH, 1996, a se vedea în special Handyside v. Regatul Unit al Marii Britanii şi Irlandei de Nord şi Muller v. Elveţia; în această lucrare nu se indică şi pasajele citate din Constituţia României ca relevante în discuţie.

chiar, nu e admisă din perspectivă liberală, ci de ceva mult mai grav: că nu există nici o (altă) perspectivă în general luată ca valabilă care să ducă la concluzia acceptabilității morale a unor proiecte incompatibile de viață. Exemplele sunt mult prea multe pentru a le putea numi pe toate, ba chiar pentrů a reuşi să selectezi o sumă cât de cât reprezentativă. Ca să mă refer doar la o mică parte (nu neapărat cea mai reprezentativă) am să menționez bunăoară alergia la existența unor perspective diferite asupra unor chestiuni publice. Mai întâi, chiar dacă din toate părțile spectrului politic se aud în chip repetat lamentări că o trecută unitate de puncte de vedere (care ar fi existat înainte de 1989 sau, după unii, la începtul lui 1990) a dispărut, ideea tot mai general acceptată e că trebuie să ne resemnăm cu această situație. Sau, un exemplu mai recent: teza acceptată aproape fără rezistență, ba chiar fără a se pune un moment problema dacă nu ar trebui să fie chestionată, că programul de reformă economică propus în primele luni ale lui 1997 este unica soluție; el nu e acceptabil fiindcă e mai bun decât alte opțiuni, şi ele admisibile, ci fiindcă nu există nici o altă opțiune admisibilă* . Toleranța în privința opiniilor politice

* Nu aş dori să speculez în nici un fel asupra acestei situații, dar nu pot să nu îmi aduc aminte argumentele potrivit cărora o astfel de strategie e specifică societăților de tip arhaic. Astfel de societăți, se argumentează, puse în fața necesității de a alege o cale de acțiune, produc mecanisme de inhibare a căutării de opțiuni şi, de asemenea, mecanisme de supraevaluare a valorii unicei opțiuni rămase: ea apare nu doar ca unică, ci şi unica valoroasă (fiindcă, de pildă, este alegerea divină; desigur, astăzi valoarea suplimentară nu vine de la divinitate, ci de la anumite instituții cărora li se atribuie o valoare deosebită.) Pentru un punct de vedere elaborat în acest sens, vezi Cătălin Zamfir, *Incertitudinea*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1990.

divergente şi imposibil de adus la un numitor comun nu pare să privească aşadar mai mult de primul nivel al toleranţei, de care vorbeam ceva mai devreme.

În spatele acestor poziţii se află o perspectivă filosofică de următorul fel: alternativa nu există, o singură opţiune este cea corectă ori acceptabilă. Dar uneori alte opţiuni se propun ca acceptabile. Lucrul acesta nu este însă de admis: concurenţa dintre opţiuni este rea, disfuncţională. (De pildă, fiindcă împiedică realizarea "consensului naţional".) Ca urmare, nu doar că alternativă nu există, dar ea nici nu trebuie să existe.

Însă în legătură cu alte feluri de opinii, precum cele culturale sau profesionale, chiar şi toleranţa e încă lipsă. Ca să iau un singur exemplu: într-unul din eseurile anterioare aminteam că ideea unor cariere profesionale multiple apare ca străină mentalităţii celor mai mulţi dintre noi (cel puţin celor mai mulţi dintre cei care lucrează în domeniul învăţământului superior). Iar ea presupune că există modalităţi alternative şi ireductibile una la alta de a atinge unul şi acelaşi obiectiv.

Când alegi ceva mai curând decât altceva, să zicem un plan de viaţă mai curând decât altul, felul în care priveşti alegerea depinde de modul în care te raportezi la opţiunile alternative. Problema care a apărut ca esenţială a fost aceea de a admite că opţiunile alternative nu diferă între ele în chip radical din perspectivă politică (şi, în particular, morală): anume, aceea de a admite că una dintre opţiunile alternative are valoare morală cu condiţia ca şi celelalte să aibă. Opţiunile alternative vor fi atunci echivalente din punct de vedere moral şi nu doar o singură alternativă va fi valoroasă. Pluralismul va trebui atunci să fie văzut nu numai ca simpla ("tolerata") existenţă în societatea noastră - în viaţa politică, în cultură, în general

în spaţiul public - a opiniilor sau structurilor diferite şi chiar incompatibile, ci ca disponibilitatea de a recunoaşte valoarea morală în ceea ce e diferit de şi chiar se poate opune în chip fundamental opţiunilor tale.

Din păcate, cred că imaginea care s-a conturat aici e mult prea optimistă. Şi aceasta fiindcă am impresia că pe trecerea de la primul nivel al toleranţei la cele următoare se aşează un zid înalt şi gros. Anume, există în societatea noastră acele aranjamente, structuri sociale care să facă necesară recunoaşterea în calitate de problemă politică (şi deci, în sens larg, morală) a nevoii unui pluralism al valorilor? Sau aranjamentele şi structurile sociale existente vor proceda la reducerea problemei la o versiune descriptivă a ei, în care singura întrebare legitimă va fi una de felul: "Care sunt structurile, aranjamentele pluraliste?", iar întrebarea: "Cum funcţionează acestea?" e lipsită de sens? În locul problemei morale apare una nenormativă, a rodării instrumentelor puse la punct de "democraţia de vitrină"[12], aşadar de o organizare socială în care există instrumentele democratice, dar acestea nu sunt folosite. În cazul pe care îl am aici în vedere, pluralismul apare ca un fapt, dar unul căruia îi lipseşte întemeierea morală.

Privind lucrurile dintr-o perspectivă mai filosofică, problema pe care tocmai am amintit-o are un nume: e cea a "circumstanţelor morale". Anume, trăim oare într-o societate pe care cu onestitate am putea să o caracterizăm ca aflată aproape de una în care valorile politice (şi morale) funcţionează efectiv, cel puţin în mare? De pildă, o acţiune de nesupunere civică nu are rost decât dacă cel care se angajează în ea recunoaşte că structurile societăţii în care trăieşte sunt în mare democratice şi deci că acţiunea sa are ca fundal tocmai această presupunere*.

* Apelul făcut la începutul anului 1997 de unele forţe ale opoziţiei de

Caracterizând problema relativ la una dintre valorile politice[122], anume dreptatea, J. Rawls menţiona, pe urmele lui D. Hume, "circumstanţele dreptăţii". Anume, acele condiţii care fac posibilă discuţia asupra aplicabilităţii la o situaţie a ideii înseşi de dreptate. La modul general: e societatea noastră de asemenea natură încât are sens să ne întrebăm dacă putem propune evaluări politice saù morale ale unor situaţii care apar efectiv în cadrul ei? Într-una din zile tocmai predasem studenţilor un curs despre moralitatea transplantului de măduvă. Apelasem la cazuri dintre cele mai sofisticate (şi cele mai multe dintre ele reale, întâmplate în ultimii douăzeci de ani în SUA şi în Marea Britanie) pentru a susţine o teză sau alta despre felul cum ar trebui să le înţelegem din punct de vedere etic. Iar exact în aceeaşi zi o prietenă fusese operată, într-un spital în care în sala de reanimare postoperatorie pereţii stăteau să cadă, gândacii mişunau peste tot, lipseau până şi cele mai elementare medicamente, iar medicii ca şi întregul personal medical nu reacţionau decât la stimulentele materiale. Atunci, dacă ai vrea să transferi asupra societăţii noastre (în cazuri de etică medicală) ce ştii că se aplică altor societăţi, întrebarea următoare apare ca preliminară: este oare cu sens însăşi încercarea? În discuţie nu e problema dacă încercarea de a aprecia moral o situaţie, un comportament, o opinie este corectă sau nu, ci o altă problemă, preliminară: oare are sens o astfel de apreciere? Cu alte cuvinte, sunt oare la noi împlinite circumstanţele morale, în particular "circumstanţele democraţiei"? Sunt oare împlinite la noi circumstanţele morale care să facă posibilă

neplată a abonamentului TV trebuie deci presupus că se întemeia pe ideea că, în structurile ei esenţiale, societatea românească era în acel moment democratică.

înţelegerea politică (şi deci morală) a toleranţei? Nu voi încerca aici să răspund acestor întrebări; răspunsul e complex şi cred că are cel puţin două componente: una filosofică - aceea de definire a ideii înseşi de circumstanţă morală - şi una sociologică - dacă acele circumstanţe sunt de fapt împlinite sau nu. Argumentarea ar fi, ca urmare, extrem de laborioasă şi sigur că nu e cazul să ne avântăm în ea în acest loc. Cred însă că însăşi punerea acestei întrebări e semnificativă.

TEORIA DREPTĂȚII SOCIALE ȘI IDEEA UNEI FILOSOFII POLITICE PUBLICE

De la Platon și Aristotel încoace, dreptatea a avut un loc privilegiat în filosofia moral-politică. John Rawls reafirma cu forță acest lucru chiar la începutul monumentalei sale lucrări *O teorie a dreptății*[123]: "Dreptatea este virtutea de căpătâi a unei societăți". Cam la fel cum este adevărul pentru un sistem de gândire: așa cum o teorie - oricâte alte calități ar avea ea - va trebui să fie respinsă ori cel puțin revizuită dacă nu este adevărată, tot așa legile și instituțiile dintr-o societate - oricâte calități ar avea ele - vor trebui părăsite ori cel puțin schimbate dacă nu sunt drepte[124].

Dar - fapt care se întâmplă în mod obișnuit în filosofie - susțineri ca cele de mai sus dau imediat naștere unor întrebări: mai întâi, în ce sens este dreptatea un subiect de studiu care pică în ograda filosofului? Căci așa ar fi să stea lucrurile, dacă admitem că dreptatea e un concept central în diverse filosofii politice. Ce are filosoful de spus în chip specific despre ea, spre deosebire de, să zicem, un economist (care se interesează de mecanismele prin care piața conduce la o anumită distribuție a bunurilor din societate) ori de un psiholog (interesat de stadiile dezvoltării morale ale persoanei) etc.? Apoi, care sunt instrumentele pe care le folosește filosoful pentru a aborda dreptatea și ce oferă el sau ea ca rezultat al activității sale? De asemenea, cum pot fi evaluate și apreciate atari rezultate ale activității filosofului? etc.

În acest eseu voi începe prin a discuta întrebări precum acestea (deşi nu neapărat în ordinea de mai sus), iar în a doua lui parte voi trece la chestiunea modului în care o anume perspectivă asupra dreptăţii (în general, o anumită perspectivă asupra vieţii noastre morale) se resfrânge în înţelegerea naturii filosofiei şi a rostului ei în societatea contemporană; iar una dintre concluziile principale va fi tocmai aceea că cele două chestiuni - a dreptăţii, pe de o parte, şi a naturii şi rostului filosofiei în lumea noastră, pe de altă parte - nu sunt, aşa cum pesemne că par la prima vedere, posibil de disjuns.

1. Teorii ale dreptății

1.1. Conceptul de dreptate

Termenii "drept" şi "dreptate" sunt folosiţi în contexte foarte diferite, pentru a realiza susţineri morale şi politice foarte diverse. Nu puţini au fost, de aceea, autorii care s-au întrebat dacă, pe de o parte, aceşti termeni mai au un conţinut propriu şi dacă, pe de altă parte, ei sunt folosiţi în fiecare astfel de context pentru a exprima unul şi acelaşi concept ori, dimpotrivă, dacă nu cumva ei exprimă în contexte diferite concepte diferite. S-a sugerat, de pildă, că termenii "drept" şi "dreptate" au un conţinut atât de larg încât sunt folosiţi în mod generic pentru a ne exprima aprobarea în privinţa a orice[125]. Sau că dreptatea e atât de largă încât este echivalentă cu virtutea în general. Cum scria Aristotel:

> [D]reptatea [...] este privită în general ca o suverană a virtuţilor, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici şi proverbul: "Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute" [...] Astfel

> înţeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuţii, ci virtutea în întregime, după cum nici contrariul ei, nedreptatea, nu este doar o parte a viciului, ci viciul în întregime[126].

Apoi, relativ la al doilea aspect, vorbim despre oameni drepţi; spunem că, dintre acţiunile cuiva, cutare şi cutare sunt drepte; că o societate e dreaptă în timp ce într-alta domneşte nedreptatea; că anumite activităţi au condus la un rezultat nedrept; că, în genere, o stare de lucruri este dreaptă sau nu etc. E implicat în fiecare din aceste aprecieri acelaşi concept de dreptate? Sau, dimpotrivă, atunci când afirmăm, bunăoară, că o persoană este dreaptă şi că o societate e dreaptă de fapt nu avem în vedere acelaşi concept? Căci, s-ar putea replica, nu e deloc clar că a zice că cineva e drept (posedă virtutea dreptăţii) şi a zice că o societate e dreaptă (adică, instituţiile ei de bază sunt drepte) reprezintă susţineri prin care atribuim aceeaşi proprietate atât persoanei cât şi societăţii.

Platon a fost pe deplin conştient de această dificultate. În *Republica*, dialogul său consacrat în bună parte cercetării conceptului de dreptate, ea este formulată explicit; totodată, însă, Platon prezintă şi o strategie de a o depăşi. Aceasta curge în felul următor: o dată, avem a face cu dreptatea în sens "social"; spunem că o cetate este dreaptă, că dreptatea este o virtute a cetăţii:

> Acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit şi am spus de multe ori, dacă îţi aminteşti, că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. - Aşa am spus. - Iar că

> principiul "să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. - Am spus-o. - Aşadar, prietene, am zis, dreptatea are toţi sorţii să fie acest principiu, care se impune într-un fel sau altul: să faci ceea ce îţi aparţine.[127] (433a-b)

Avem, de asemenea, a face cu dreptatea într-un sens "psihologic": de data aceasta ea priveşte nu cetatea, ci persoanele care o compun; zicem nu despre o cetate, ci despre o persoană că este sau nu dreaptă:

> Trebuie să ţinem minte atunci că fiecare dintre noi va fi om drept şi îşi va face lucrul ce-i revine, dacă părţile sufletului său şi-ar face, fiecare, treaba proprie. (441e)

Ne putem acum întreba: avem vreun temei să susţinem că o persoană e dreaptă, în acelaşi sens în care susţinem că o societate e dreaptă? Răspunsul pare afirmativ; fiindcă, dacă nu am avea nici un astfel de temei, atunci nu am fi deloc justificaţi să folosim unul şi acelaşi termen, aplicat şi persoanei, şi societăţii. Mai mult, un astfel de răspuns afirmativ e indicat destul de limpede în cele două fragmente din Republica: sufletul e alcătuit din mai multe părţi (acestea sunt: partea raţională, partea înflăcărată şi partea apetentă); un om e drept atunci când între aceste trei părţi ale sufletului său domneşte armonia - anume, potrivit lui Platon, atunci când fiecare dintre ele face ceea ce îi este propriu. La rândul ei, cetatea e alcătuită din mai multe părţi (care în fapt sunt corespondente celor trei ale sufletului); şi, tot aşa, ea e dreaptă atunci când între părţile ei (membrii acestora sunt, respectiv, războinicii, paznicii şi meşteşugarii) domneşte armonia, anume când fiecare dintre aceste părţi face ceea ce îi aparţine:

> Dar să presupunem că vreun meşteşugar ori vreun altul care ia bani pentru munca sa, ce este astfel prin firea lui, s-ar apuca să intre în clasa războinicilor - înălţat fie de bani, de către mulţime, de forţă ori de altceva asemănător; sau să presupunem că vreun războinic este nevrednic să fie sfetnic şi paznic, dar că sfetnicul şi războinicul îşi schimbă între ei sculele şi cinstirile cuvenite; sau că acelaşi om s-ar apuca să facă toate acestea laolaltă; cred că şi tu socoteşti că schimbarea [meseriilor şi ocupaţiilor între ele] ca şi înfăptuirea a mai multe lucruri deodată este nimicitoare pentru cetate. - Întru totul, vorbi el. - În situaţia când [în cetate] există trei clase, a face mai multe lucruri deodată şi a schimba între ele condiţiile fiecărei clase reprezintă cea mai mare vătămare pentru cetate şi pe drept aşa ceva ar putea fi numit cea mai mare fărădelege. (434a-b)

Dar nu e de ajuns să spui că în cele două cazuri lucrurile stau "izomorf" pentru a conchide de aici că avem două expresii ale aceluiaşi concept de dreptate. Dacă tot ce am stabilit ar fi că armonia părţilor cetăţii e o virtute a acesteia - dreptatea -, tot aşa cum armonia părţilor sufletului e o virtute a acestuia, anume dreptatea, atunci "dreptatea" ar putea prea bine să fie aplicabilă doar într-un chip analogic şi persoanelor şi societăţilor; însă nimic nu garantează că avem un acelaşi concept. Soluţia pe care o oferă Platon e următoarea: dreptatea în sens "social" şi dreptatea în sens "psihologic" nu stau pe picior de egalitate. Una dintre ele este fundamentală, cealaltă este derivată. Ştim, mai întâi, că un individ "are aceleaşi aspecte în suflet [precum cetatea] şi e cuvenit să folosim acelaşi nume, precum în cazul cetăţii, datorită unor reacţii identice [ale acestor aspecte] cu reacţiile [părţilor cetăţii]" (435b-c). Problema e: putem spune ceva mai mult, de pildă că individul are în suflet anumite aspecte pentru că

cetatea are anumite părți, sau dimpotrivă, că cetatea are anumite părți pentru că sufletul are anumite aspecte? Dacă una dintre aceste alternative e corectă, atunci "izomorfismul" dobândește o explicație. În fapt, Platon optează pentru cea de-a doua alternativă:

> Ar fi, într-adevăr, de tot râsul omul care s-ar gândi că înflăcărarea ar apărea în cetăți fără să provină de la indivizii cărora li se atribuie această însușire. (435e)
>
> Ori constituțiile, crezi tu, se nasc din stejar sau piatră și nu din caracterele oamenilor, care, ca și când s-ar înclina într-o anumită direcție, trag după ele și restul? (544d-e)

Deci, dacă o cetate e dreaptă, ea poate fi astfel numai dacă cei care o compun sunt persoane drepte: numai faptul că ele sunt drepte face ca și ea să fie dreaptă. Și, ținând cont de definiția dreptății "sociale", decurge că ceea ce face ca o cetate să fie dreaptă e faptul că persoanele care o compun "își fac lucrul ce le revine"[128]. În concluzie: în mod fundamental, dreptatea se aplică persoanelor, este o caracteristică (o "virtute") a acestora; în mod derivat, ea se aplică și societăților din care fac parte aceste persoane, fiind, deci, o caracteristică (o "virtute") a acestora. Dar - tocmai din motivul că unul dintre felurile în care acest concept e aplicat e derivat din celălalt - de fiecare dată avem unul și același concept de dreptate[129].

Filosofii moderni sunt însă tentați să privească cu alți ochi înspre contextele în care sunt folosiți termenii "drept" și "dreptate". Dacă Platon le privilegia pe cele în care însușirea de a fi drept se aplica persoanelor, modernii înclină să considere că un statut deosebit îl dețin cele în care se susține că o stare de lucruri e dreaptă. Prin această afirmație se susține că celelalte modalități de utilizare a

termenilor "drept" şi "dreptate" nu sunt fundamentale, ci derivate, ori se pot reduce la cele în care vorbim despre stări de lucruri drepte. Astfel, zicem că un om e drept în sensul că el sau ea are o tendinţă ori disponibilitatea să acţioneze astfel încât rezultatul acţiunii sale să fie o stare de lucruri dreaptă (sau, cel puţin, ca aceasta să nu fie mai puţin dreaptă decât starea de lucruri care s-ar produce dacă el sau ea nu ar acţiona defel). Să observăm că, potrivit acestei analize, nu am putea aprecia dacă cineva este sau nu drept dacă nu am avea criterii de sine stătătoare pentru a aprecia dacă rezultatele acţiunilor sale (deci, stările de lucruri la care conduc ele) sunt sau nu drepte. Cum voi sublinia mai jos, plecând de aici filosoful care cercetează dreptatea îşi va concentra eforturile tocmai înspre găsirea acelor criterii pe temeiul cărora să poată susţine că o stare de lucruri este sau nu dreaptă.

Sau, zicem că acţiunea cuiva este dreaptă în sensul că noi considerăm că ea a fost făcută în încercarea de a produce o stare de lucruri dreaptă, deci că rezultatul ei este unul pe care l-am putea descrie ca drept. Sau, să ne gândim la acea situaţie în care într-o societate ar exista diferenţe uriaşe de venituri între oameni; în care unii trăiesc într-o sărăcie cumplită, în timp ce alţii au acumulat averi uriaşe. Dacă vom considera că o atare stare de lucruri nu e dreaptă, atunci vom putea fi tentaţi - tocmai din acest motiv - să admitem că instituţiile fundamentale ale acelei societăţi care au făcut-o posibilă nu sunt nici ele drepte. Aşadar, susţinerea că un om e drept, că o acţiune făcută de cineva e dreaptă, ori că o instituţie a unei societăţi e dreaptă se bazează pe existenţa unor criterii de a susţine că diverse stări de lucruri sunt (sau nu) drepte.

Dar, de bună seamă, nu despre orice stare de lucruri are sens să afirmăm că este aşa. De exemplu, noi

admitem că este nedrept ca un şef să-şi pedepsească subalternul pe care îl ştie nevinovat; dar ne pare contraintuitiv să zicem că e nedrept ca un lup să mănânce o căprioară. Pentru a apela la dreptate trebuie, în chip paradigmatic, ca starea de lucruri în discuţie să implice fiinţe umane. (Aş vrea să accentuez asupra faptului că din această condiţie nu decurge că dreptatea vizează exclusiv raporturile dintre fiinţele umane; în ultimii ani tot mai mulţi autori au argumentat că are sens să vorbim, de exemplu, de faptul că tratamentul pe care îl aplicăm unui animal poate fi nedrept, sau în general că raporturile noastre cu mediul natural pot fi apreciate ca drepte sau nedrepte. Dar nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg atari chestiuni[130].) În al doilea rând, stările de lucruri despre care am putea spune că sunt drepte sau nu trebuie să fie astfel încât unora dintre fiinţele umane implicate să li se impună restricţii, sarcini, constrângeri, ori acestea să beneficieze de diverse avantaje. De pildă, se susţine adesea că nu e drept ca un cutare bun să fie distribuit în cote extrem de inegale între membrii unui grup social: dar atunci o stare de lucruri dreaptă ar fi una în care unora li s-ar impune restricţii asupra cotei pe care ar putea să o deţină şi de care alţii ar beneficia - ar avea o cotă mai mare din acel bun. Acest exemplu ne duce la o altă caracteristică a contextelor în care utilizarea termenilor "dreptate" şi "drept" e inteligibilă: acele stări de lucruri trebuie să vizeze un bun deficitar, care nu e disponibil în cantităţi nelimitate. În cazul unei catastrofe naturale, medicamentele, hrana ori chiar apa pot deveni subiecte presante în judecăţile privitoare la caracterul drept sau nedrept al unei distribuiri a bunurilor între membrii grupului calamitat; unele bunuri care vreme îndelungată au fost (sau au fost considerate) în cantităţi îndeajuns de mari încât să nu implice necesitatea

unor cote de distribuire s-au dovedit la un moment dat limitate în mod drastic (aici exemplul clasic e oferit de problemele ecologice).

E important acum să observăm că lipsa unui bun e o condiţie doar necesară, nu şi suficientă pentru ca să se ivească problemele dreptăţii. Altfel zis, dacă avem o stare de lucruri pe care o putem califica în mod adecvat ca dreaptă sau nu, atunci neapărat ea priveşte şi existenţa unui bun deficitar; dar dacă un bun e deficitar într-o situaţie, încă nu putem conchide că acolo e implicată dreptatea. Într-adevăr, la modul general evaluăm ca drepte sau nu acele stări de lucruri care sunt rezultate ale acţiunii umane, sau care ar fi putut fi schimbate prin astfel de acţiuni. Doar în chip metaforic spunem că distribuţia pe glob a unei resurse naturale (a ţiţeiului, de exemplu) nu e dreaptă, fiindcă unele ţări au din plin acea resursă, în timp ce altora le lipseşte cu desăvârşire. Dar la modul propriu nu apreciem acea distribuţie ca dreaptă sau nedreaptă: când o stare de lucruri e considerată ca produs al unor cauze naturale, dreptatea nu îşi află nici un loc în aprecierea ei.

În sfârşit, pentru a judeca o stare de lucruri ca dreaptă sau nu e nevoie să examinăm caracteristicile fiinţelor umane* implicate, precum şi raporturile, relaţiile dintre acestea. Aşa cum a indicat încă D. Hume, chestiunile care privesc dreptatea se nasc pentru că mediul social are unele trăsături (lipsa bunului în cauză este una moderată: căci nu ar mai avea rost să ne punem problema dreptăţii într-o situaţie în care în societate hrana ar lipsi în mod cronic, iar distribuirea ei nu s-ar putea face

* Sau, aşa cum am menţionat că se consideră de unii filosofi, chiar neumane.

în nici un fel aşa încât să asigure măcar supravieţuirea oamenilor), dar şi pentru că natura umană are anumite caracteristici: conflictele de interese dintre oameni apar nu doar fiindcă unele bunuri sunt deficitare, ci şi, de exemplu, fiindcă ei nu sunt dispuşi să arate o bunăvoinţă nelimitată faţă de semeni. Dreptatea presupune existenţa unor "circumstanţe"[131] determinate:

> Să ne închipuim că natura a conferit spiţei omeneşti un belşug aşa de mare, cu toate înlesnirile materiale, încât fiecare fiinţă umană să poată fi sigură că, fără a fi nevoie ea însăşi să muncească sau să se îngrijească de aceasta, ele i se oferă din plin pentru a-şi împlini orice poftă, oricât de nepotolită ar fi aceea [...] Pare sigur că, într-o stare atât de fericită, va înflori orice virtute socială [...]dar la virtutea aşa de precaută, de posesivă a dreptăţii nimeni nu va mai visa. Căci la ce ar mai sluji împărţirea bunurilor, atunci când fiecare are mai mult de ajuns? De ce să faci să se ivească proprietatea, acolo unde aceasta nu poate fi prejudiciată?[...] Să ne mai închipuim că, în timp ce nevoile spiţei omeneşti au rămas neschimbate, sufletul s-a deschis atât de mult, e atât de plin de prietenie şi de generozitate încât fiecare arată cea mai mare consideraţie faţă de toţi ceilalţi şi nu e mai preocupat de propriile-i interese decât de cele ale celorlaţi. Pare sigur că, în acest caz, o aşa largă bunăvoinţă va face să nu se mai apeleze la dreptate şi că nimeni nu se va mai gândi la împărţiri şi la oprelişti ce ţin de proprietate.[132]

Pe de altă parte, raporturile, relaţiile dintre fiinţele umane sunt relevante în judecarea ca dreaptă sau nedreaptă a unei stări de lucruri. Să presupunem că ştim despre o anumită persoană că trece printr-o mare sufe-

rinţă. Putem conchide de aici ceva asupra caracterului drept sau nedrept al acestei stări de lucruri? Este suferinţa sa, prin ea însăşi, de o asemenea natură încât să putem conchide doar din existenţa ei că este nedreaptă? Singură, informaţia de mai sus nu e suficientă: fiindcă se prea poate ca acea persoană să fie una inocentă şi să sufere din cauza unui rău pe care i l-a făcut cineva, ori dimpotrivă să fie o persoană care suferă fiind în închisoare, condamnată pentru că a fost găsită vinovată de uciderea cuiva. În primul caz am fi ispitiţi să admitem că suferinţa sa e nedreaptă; dar, în general, nu şi în al doilea. Pentru ca judecata noastră să fie întemeiată, ar fi deci nevoie să ştim care sunt raporturile, relaţiile dintre acea persoană şi alte persoane: dacă suferinţa i-a fost provocată de altcineva; dacă acel cineva a fost îndreptăţit să acţioneze aşa cum a făcut; dacă suferinţa sa e mai mare sau mai mică decât a altor persoane, aflate în situaţii similare (e deci nevoie să ştim comparativ care sunt restricţiile şi avantajele persoanelor implicate în acel caz) etc.

Dreptatea priveşte, aşadar, modalităţile în care sunt distribuite între fiinţele umane - ţinând seamă de raporturile dintre acestea, de caracteristicile lor individuale - avantajele şi restricţiile care decurg din necesitatea utilizării în comun a unui bun deficitar[133].

1.2. Principiile dreptăţii

Probabil că prima distincţie care ne vine în minte atunci când ne gândim în ce constă dreptatea e cea dintre dreptatea în sens juridic şi ceea ce se cheamă dreptatea socială. Spunem adesea că sistemele juridice constau în acele proceduri şi principii care permit stabilirea vinovăţiei sau a nevinovăţiei şi care determină pedepsele pentru cei vinovaţi, ca şi compensaţiile pentru victimele delictelor

săvârşite. În acest mod, nimeni nu va avea mai mult decât ceea ce i se cuvine, iar cei cărora li se s-a luat nelegitim ceea ce li se cuvenea sunt compensaţi. Iar dacă intuiţia că dreptatea constă tocmai în a da fiecăruia ceea ce i se cuvine e corectă, atunci sistemele juridice vizează tocmai dreptatea: căci pedeapasa pentru cel vinovat nu face decât să îndrepte balanţa între avantajele de care acesta a beneficiat prin încălcarea legii (pe care însă ceilalţi au respectat-o) şi restricţiile impuse tuturor de lege. Dreptatea socială priveşte şi ea distribuţia avantajelor şi a restricţiilor: însă acum e vorba de acele avantaje şi restricţii care decurg din funcţionarea instituţiilor fundamentale ale societăţii - sistemele de proprietate, organizaţiile publice etc. Dreptatea socială are a face cu chestiuni ca reglementarea veniturilor, protejarea persoanelor prin intermediul sistemului juridic, alocarea unor bunuri precum asistenţa medicală, locuinţele, educaţia, a altor beneficii ce revin prin sistemele de asistenţă socială.

Dacă înţelegem astfel dreptatea, atunci ideea centrală implicată e cea de distribuţie. Dreptatea apelează la un principiu distributiv. Anume, ea vizează părţile dintr-un bun care sunt deţinute de fiecare din membrii unui grup de oameni şi nu suma totală a bunurilor de acel fel. De pildă, principiul eticii utilitariste clasice este acela al maximizării fericirii: cea mai mare fericire pentru cei mai mulţi (aici prin fericire se înţelege, aşa cum sugera cu o frază celebră J. St. Mill, plăcerea şi absenţa durerii). Acest principiu priveşte cantitatea totală a bunului împărtăşit de un gup; el este de aceea agregativ. Dar un principiul care ar solicita ca fiecare membru al acelui grup să aibă parte de o cantitate egală de fericire este distributiv[134]. Sigur, de aici nu trebuie să tragem neapărat concluzia că un astfel de principiu distributiv este exact acela pe care îl exprimă conceptul de dreptate; dar el

indică direcţia în care acela ar fi de căutat. Dacă, să zicem, avem informaţii despre mărimea produsului intern brut într-o ţară* , încă nu ştim nimic despre caracterul drept sau nedrept al ordinii existente acolo; pentru aceasta, ar fi nevoie să mai ştim ceva: cum este distribuit produsul intern brut între cetăţenii ţării.

Un principiu distributiv implică unele lucruri şi nu implică altele; şi nu e lipsit de importanţă să deosebim cu atenţie între acestea. Distribuţia priveşte un anumit bun: poate fi vorba sau de o stare individuală - bunăoară, ca să reluăm exemplul utilitarismului clasic, de plăceri (sau de dureri) - sau de o anumită resursă dinafara persoanelor umane - precum venituri, educaţie etc. Dar nu decurge de aici că un principiu distributiv al dreptăţii va solicita distribuirea tuturor resurselor disponibile (deşi, evident, lucrul acesta e posibil): se poate să fie luate în seamă numai anumite resurse, altele putând prea bine să fie împărţite pe alte temeiuri. Apoi, trebuie accentuat că realizarea distribuirii solicitate de un anumit principiu nu solicită şi existenţa unei instanţe care să realizeze acea distribuire. Un principiu distributiv e consistent cu posibilitatea ca realizarea sa să fie urmarea acţiunii (nu neapărat intenţionate) a unui număr mare de persoane sau de instituţii[135]. În sfârşit, un principiu distributiv poate să privească procedura prin care diferitelor persoane li se alocă părţi din bunul respectiv, sau să privească rezultatele acelei alocări.

Este instructiv să încercăm să ne oprim puţin asupra

* Tot insuficientă ar fi şi informaţia privitoare la media unui bun pe un membru al societăţii, în cazul nostru cea privitoare la produsul intern brut pe locuitor. Fiindcă, desigur, o atare medie nu spune nimic despre distribuţia efectivă între diferiţi oameni a produsului intern brut.

acestei ultime chestiuni. Uneori ne aflăm în situaţia fericită de a fi în posesia unui standard despre ce face ca un rezultat să fie drept şi, în acelaşi timp, de a avea la dispoziţie o procedură de distribuţie care să garanteze că acel rezultat va deveni real. Exemplul comun e acela în care mai multe persoane vor să împartă o prăjitură: pentru a asigura o distribuţie corectă a acesteia (adică, în concordanţă cu principiile dreptăţii) e suficient ca cel ce împarte prăjitura să fie ultimul care va alege porţia. Desigur, pentru a-şi asigura cea mai mare porţie posibilă, el va trebui să împartă prăjitura în porţii egale. Dar de multe ori nu ne găsim într-o astfel de situaţie. Căci fiecare din cele două condiţii s-ar putea să nu fie satisfăcută. Astfel, e posibil să nu avem la dispoziţie un standard independent care să ne definească ce înseamnă un rezultat drept. Atunci tindem spre acceptarea procedurilor, consimţind să admitem că sunt drepte orice rezultate la care ar duce acestea. Dacă mai multe persoane se angajează într-un joc de noroc, în care unii pierd iar alţii câştigă, distribuţia care rezultă va fi considerată dreaptă, oricare ar fi ea. Pe de altă parte, e posibil să nu putem construi proceduri care să garanteze rezultatele dorite. Un exemplu ar fi acela al proceselor penale:

> Rezultatul dorit este ca acuzatul să fie declarat vinovat dacă şi numai dacă el a comis delictul de care este acuzat. Procedura de judecare este elaborată pentru a căuta şi a stabili adevărul în această privinţă. Dar se pare că e imposibil să se formuleze reglementările juridice astfel încât ele să conducă întotdeauna la rezultatul corect. [...] Chiar dacă legea este urmată cu grijă, iar procedurile sunt realizate cu obiectivitate şi aşa cum se cuvine, se poate ajunge la rezultate greşite. Un nevinovat poate fi găsit vinovat, iar unul vinovat poate fi lăsat

liber.[136]

Există încă un aspect al principiilor distributive ale dreptăţii. Anume, o distribuţie dreaptă poate fi determinată pe o bază comparativă sau necomparativă. În unele cazuri, aprecierea ca dreaptă sau nu a unei stări de lucruri care implică o anumită persoană nu e nevoie să facă apel la alte persoane. De exemplu, dacă Ionescu este acuzat într-un proces, dreptul său ca acel proces să se desfăşoare corect nu depinde de celelalte procese pe rol la tribunalul respectiv. El trebuie judecat corect fiindcă el însuşi are acest drept. Avem aici a face cu dreptatea în sens necomparativ, fiindcă ceea ce i se cuvine lui Ionescu depinde doar de drepturile sale. Dar de foarte multe ori ceea ce i se cuvine cuiva depinde de ceea ce i se cuvine altuia: de aceea e necesar să se compare pretenţiile diferite al persoanelor, pentru a realiza un tratament drept al ambilor. Împărţirea unei prăjituri, de care pomeneam mai sus, e un exemplu de dreptate în sens comparativ[137].

Problema este: care sunt elementele dreptăţii în sens comparativ? Aici se deosebeşte, de multe ori, între principiile formale şi cele materiale ale dreptăţii. Principiul formal al dreptăţii decurge din caracterul distributiv al acesteia: anume, e drept să i se dea fiecăruia ceea ce i se cuvine[138]. Dar ce înseamnă "a da fiecăruia ce i se cuvine"? Precizarea cerută se poate realiza în două moduri: fie se indică direct anumite standarde potrivit cărora să se realizeze distribuirea bunurilor în cauză. De pildă, se poate spune că fiecăruia i se cuvine o parte din bunurile sociale în funcţie de caracteristicile, capacităţile sale individuale, de efortul depus pentru a le realiza, de nevoile sale etc. Aceste standarde constituie principiile materiale ale dreptăţii (vom reveni imediat mai jos asupra lor). Fie se construieşte mai riguros, dar tot într-un sens formal, intuiţia

distributivă aflată în miezul ideii de dreptate. Atunci principiul formal devine: egalii trebuie trataţi în mod egal, iar neegalii, în mod neegal[139]. Dacă însă spunem că două persoane sunt luate ca egale, e neapărată nevoie să se precizeze în ce privinţe sunt ele egale: fiindcă în aprecierea ca drept sau nu a unui tratament aplicat unei persoane, comparativ cu tratamentul aplicat alteia, contează caracteristicile lor care sunt luate ca relevante în acel context. Dacă, de exemplu, am aflat că Ionescu a primit la un anumit examen o notă mai mică decât Popescu, încă nu suntem îndreptăţiţi să conchidem că a suferit o nedreptate: dacă Popescu a fost pregătit mai bine, inegalitatea în tratament nu e nedreaptă; dar dacă Ionescu a fost la fel de bine pregătit ca şi Popescu, dar a primit o notă mai mică pentru că tatăl său este un vechi inamic al profesorului, atunci avem a face cu o nedreptate. Fiindcă tratamentul inegal decurge din luarea în considerare a unor diferenţe nerelevante. Aşadar, principiul formal al egalităţii nu respinge tratamentul inegal, ci mai curând tratamentul inegal arbitrar. (Ceea ce nu înseamnă că orice tratament inegal arbitrar este şi nedrept. De exemplu, eu pot să dau de pomană unui cerşetor şi nu altuia; dar chiar dacă aleg fără vreun criteriu cui să dau de pomană, nu înseamnă că l-am nedreptăţit pe cel căruia nu i-am dat nimic: pentru că nu am nici o obligaţie să dau de pomană unei anume persoane* .)

Două consecinţe decurg de aici: mai întâi, faptul că atunci când judecăm caracterul drept sau nu al felului în

---

* Cf. J. St. Mill, *Utilitarismul*, Editura Alternative, Bucureşti, 1994, p. 77. Iarăşi, susţinerea din text nu înseamnă că nu am nici o datorie să dau de pomană. Pot foarte bine să admit că am datoria de a da câteodată de pomană, dar nu şi datoria de a da cuiva anume.

care ne raportăm la o persoană trebuie să luăm în considerare doar acele caracteristici ale acesteia care sunt relevante în chestiunea în cauză. Relativ la acele caracteristici, ideea de dreptate solicită să nu discriminăm între persoanele care le posedă (sau nu le posedă) în moduri similare; faţă de aceste persoane, comportamentul nostru trebuie să fie imparţial. Imparţialitatea apare ca un element fundamental al principiului formal al dreptăţii. În al doilea rând, aici e presupus că, dacă două persoane nu diferă în privinţa caracteristicilor relevante într-un anumit context, atunci lor trebuie să li se acorde o aceeaşi consideraţie. Exprimarea este, de bună seamă, nu foarte precisă. Astfel, am putea-o interpreta ca însemnând că egalitatea între persoane este elementul definitoriu al ideii de dreptate (şi, deci, este fundamentală în principiul formal al dreptăţii). I. Berlin descrie în felul următor acest punct de vedere:

> O societate în care fiecare membru are o cantitate egală de proprietate nu are nevoie de vreo justificare; de aceasta are nevoie numai una în care proprietatea este inegală. La fel se întâmplă cu distribuirea altor lucruri - putere sau cunoaştere, ori orice ar putea fi posedat în cantităţi sau grade diferite. Pot justifica de ce comandantului unei armate trebuie să i se dea mai multă putere decât oamenilor săi apelând la scopurile comune ale armatei; sau la cele ale societăţii pe care aceasta o apără - victoria sau autoprotecţia - care pot fi atinse prin aceste mijloace; pot justifica alocarea unei părţi mai mari a unor bunuri pentru cei bătrâni sau cei bolnavi (pentru a asigura egalitatea satisfacţiilor) sau pentru cei deosebit de merituoşi (pentru a asigura o inegalitate dinadins vrută). Dar pentru toate acestea trebuie să produc temeiuri. [...] Presupunerea este că egalitatea nu are nevoie de nici un temei, că numai

> inegalitatea are; că nu e nevoie în special să dăm seamă de uniformitate, regularitate, similaritate, simetrie [...] în timp ce diferenţele, comportamentul nesistematic, schimbările în conduită au nevoie de explicaţie şi, de regulă, de justificare. Dacă am o prăjitură şi trebuie să o împart între zece persoane, atunci dacă îi dau fiecăreia o zecime - lucrul acesta nu cere în mod automat o explicaţie; dar dacă mă îndepărtez de acest principiu al împărţirii egale e de aşteptat să formulez un temei aparte.[140]

Or, subliniază Berlin, e cel puţin chestionabil să se admită această interpretare a ideii că dacă două persoane nu diferă în privinţa caracteristicilor relevante într-un context, atunci lor trebuie să li se acorde în acel context aceeaşi consideraţie. Fiindcă, pe de o parte, acea idee e compatibilă şi cu o reconstrucţie care pleacă de la o presupunere tocmai inversă celei pe care o descria Berlin: anume că inegalitatea nu are nevoie de nici un temei, numai egalitatea are. Dacă cineva (exemple sunt destule: să ne gândim doar la Platon ori Aristotel) crede că oamenii nu sunt egali în chip natural, atunci ar putea sugera principiul că trebuie să tratăm în mod inegal două persoane, câtă vreme nu s-a dovedit că între ele există similarităţi relevante. Pe de altă parte, din acea idee nu putem conchide nimic în situaţia în care e necesar să ne raportăm la două persoane, dar nu ştim nimic comparativ relativ la ele (nu ştim dacă diferă sau nu în privinţa caracteristicilor relevante). Cum să ne raportăm în acel caz la ele ? Să le tratăm egal sau nu?[141] Acum vine o a doua interpretare a ideii de mai sus. Anume, acum nu se mai admite că egalitatea este definitorie pentru conceptul de dreptate, ci altceva: că atunci când oamenii sunt egali, ei trebuie trataţi în mod egal, şi că atunci când sunt inegali, ei

trebuie tratați în mod inegal.

Acest punct de vedere reprezintă miezul concepției lui Aristotel despre dreptatea distributivă. După Aristotel, dreptatea se definește ca o proporție: dacă împărțim un bun între două persoane, atunci împărțirea dreaptă e cea care ține cont de egalitatea sau neegalitatea dintre ele; dacă sunt egale, le vor reveni părți egale, iar dacă nu sunt egale, le vor reveni părți inegale.

> [C]eea ce este drept implică în mod necesar patru termeni: căci două sunt persoanele pentru care el este drept și două, de asemenea, obiectele în care rezidă. Și aceeași egalitate va trebui să existe atât pentru persoane cât și pentru lucruri, pentru că același raport care există între lucruri trebuie să existe și între persoane: dacă între persoane nu există egalitate, ele nu vor deține părți egale.[142]

Evident, principiul formal al dreptății nu furnizează și mijloacele de a-l aplica: el nu ne spune care sunt acele caracteristici relevante într-un context și pe care să ne bazăm. La modul general, principiul formal am văzut că exprimă cerința ca fiecăruia să i se dea ceea ce i se cuvine. Principiul formal precizează ce înseamnă că unei persoane i se cuvine ceva; dar, ce i se cuvine cuiva? Care sunt standardele în funcție de care judecăm caracteristica unei stări de lucruri de a fi sau nu dreaptă? Aceste standarde reprezintă principiile materiale ale dreptății.

S-a susținut de unii filosofi că în orice context trebuie să se utilizeze un singur standard. Iată de pildă cum argumentează H. Sidgwick: când ne gândim care stări de lucruri sunt drepte, putem proceda așezându-ne în una din următoarele două poziții: fie avem în vedere distribuția uzuală a drepturilor, bunurilor, privilegiilor, și sarcinilor și considerăm că aceasta este naturală și dreaptă și că ea

trebuie menţinută prin lege; fie, dimpotrivă, admitem că ar trebui să existe un sistem ideal de reguli de distribuţie (chiar dacă acesta nu există şi nici nu a existat vreodată) şi considerăm că e drept ce se conformează acestui ideal. în primul caz avem a face cu "dreptatea conservativă"; în al doilea, cu "dreptatea ideală"[143]. Prin raportare la dreptatea ideală putem judeca măsura în care legile ori regulile existente sunt drepte. Ideea de dreptate ideală a fost înţeleasă adesea în raport cu divinitatea: Dumnezeu conduce în mod drept lumea.

Plecând de la această imagine, Sidgwick introduce principiul material al dreptăţii (distributive): "când zicem că lumea e guvernată în mod drept de către Dumnezeu, înţelegem, pare-se, că dacă am putea cunoaşte în întregime existenţa umană, atunci am descoperi că fericirea e distribuită între oameni potrivit cu meritele lor"[144]. Meritul este, astfel, un principiu material care dă conţinut celui formal al distribuirii bunurilor între persoanele umane potrivit cu ceea ce li se cuvine: dacă cineva are merite mai multe, atunci i se cuvine mai mult, şi invers* .

Alţi filosofi au propus principii materiale diferite ale dreptăţii. Bunăoară, s-a sugerat că e drept să procedăm într-un anumit mod faţă de o persoană potrivit cu valoarea obiectivă a acţiunilor acesteia, nu cu cea a meritelor clamate. Cum argumentează Fr. Hayek[145]:

> În acţiunile individuale, ne sprijinim pe supoziţia că îndatoririle noastre faţă de persoană sunt determinate de valoarea realizărilor şi nu de meritul ei. Chiar dacă aşa

* Legătura dintre dreptate şi merit e desigur veche, venind din *Politica* lui Aristotel. Sidgwick însuşi nu îmbrăţişează în întregime acest punct de vedere: căci, argumentează el, e dificil să facem precis acest principiu.

stau lucrurile în relaţiile mai personale, în treburile ce ţin de viaţa cotidiană nu avem sentimentul că îndatoririle pe care le avem faţă de cineva care cu mare sacrificiu ne-a ajutat într-o privinţă sunt determinate de acest lucru, în măsura în care acelaşi ajutor altcineva ni l-ar fi putut da cu uşurinţă. În raporturile noastre cu alţi oameni noi avem sentimentul că procedăm drept dacă recompensăm valoarea oferită cu o valoare egală, fără să ne întrebăm cât l-ar fi costat pe cineva să ne ofere acele servicii. Responsabilitatea noastră e determinată de avantajul pe care îl tragem din ceea ce ne oferă alţii, nu de meritul lor în faptul că ni l-au oferit. De asemenea, noi ne aşteptăm ca în raporturile cu alţii să fim recompensaţi nu potrivit meritelor noastre subiective, ci potrivit cu valoarea pe care serviciile noastre o au pentru ei. Într-adevăr, în măsura în care gândim în termenii relaţiilor cu anumiţi oameni, în general suntem deplin conştienţi că semnul omului liber este acela că traiul său depinde nu de ce cred alţii despre meritele sale, ci doar de ceea ce el are să le ofere. Numai când gândim că poziţia sau venitul nostru e determinat de "societate" ca întreg, noi solicităm să fim recompensaţi după merit.

Deşi valoarea morală sau meritul este o specie de valoare, nu orice valoare este valoare morală, iar cele mai multe dintre judecăţile noastre de valoare nu sunt judecăţi morale. Este extrem de important să admitem că aşa trebuie să se întâmple într-o societate liberă; iar eşecul în a deosebi între valoare şi merit a fost sursa unor confuzii serioase. Nu e necesar să admirăm toate activităţile al căror rezultat îl apreciem ca valoros; iar de cele mai multe ori când apreciem ca valoros ceea ce obţinem nu suntem în situaţia de a evalua meritele acelora de la care le-am obţinut. Dacă într-un anumit domeniu capacităţile cuiva sunt, după treizeci de ani de muncă, mai valoroase decât

erau înainte, aceasta nu depinde de împrejurarea că acei treizeci de ani au fost ani de distracţii sau de sacrificii şi necazuri necontenite. Dacă dintr-o pasiune oarecare ia naştere o îndemânare specială, sau dacă o invenţie accidentală se dovedeşte extrem de folositoare altora, faptul că nu avem mult merit nu le face mai puţin valoroase decât în cazul în care ar fi rezultatul unui efort obositor.

Poate că cel mai binecunoscut principiu material al dreptăţii, diferit de merit, e însă cel al nevoii. Unei persoane i se cuvine o parte din bunurile sociale nu pentru că are anumite merite; mai degrabă acea parte i se cuvine potrivit cu ceea ce are nevoie. Dacă de pildă cineva s-a îmbolnăvit, gândim să îi oferim asistenţă medicală potrivit contribuţiei ei în societate ori fiindcă are nevoie de aceasta? Intuiţia noastră impune desigur cea de-a doua alternativă* . Fiindcă se poate întâmpla de bună seamă ca persoana cea mai merituoasă să nu fie exact aceeaşi cu cea care are nevoile cele mai mari, acest standard diferă de primul**.

---

* Desigur, pot exista puncte de vedere opuse; cel al lui Platon din *Republica* este celebru: unui dulgher, zicea el, i se poate refuza îngrijirea medicală dacă nu va mai putea fi de folos cetăţii.

** [c]Cea mai cunoscută formulare a principiului îi aparţine lui K. Marx şi se găseşte într-o lucrare mai degrabă propagandistică decât teoretică, anume *Critica Programului de la Gotha*. Acolo Marx deosebea între două principii de distribuire: cel al repartiţiei după muncă (în fond, o variantă a principiului distribuirii potrivit meritului), care ar caracteriza structura stadiului inferior al societăţii comuniste (cel "socialist"), şi cel al repartiţiei după nevoi, care ar urma să caracterizeze stadiul superior al noii societăţi comuniste:

> Avem de-a face aici nu cu o societate comunistă care s-a *dezvoltat* pe propria-i bază, ci dimpotrivă, cu una care abia se

Există o alternativă serioasă la aceste propuneri de

naşte din societatea capitalistă şi care, de aceea, mai poartă din toate punctele de vedere - economic, moral, spiritual - pecetea vechii societăţi din sânul căreia s-a născut. Prin urmare, fiecare producător primeşte de la societate - după ce s-au făcut toate reţinerile - exact atât cât îi dă el. Ceea ce a dat el societăţii este cota sa parte de muncă individuală...

El primeşte din partea societăţii o chitanţă că a efectuat atâta şi atâta muncă (după ce s-a scăzut partea din munca sa pentru fondurile comune), iar pe baza acestei chitanţe el primeşte din stocul social o cantitate de mijloace de consum pentru care s-a cheltuit o cantitate egală de muncă. Aceeaşi cantitate de muncă pe care a dat-o societăţii sub o anumită formă, el o primeşte înapoi sub altă formă...

Dar un individ poate fi superior altuia din punct de vedere fizic sau intelectual; el va efectua, deci, în aceeaşi cantitate de timp mai multă cantitate de muncă sau va putea munci un timp mai îndelungat; iar munca, pentru a putea servi ca unitate de măsură, trebuie determinată după cantitate sau după intensitate, altminteri ea ar înceta să mai fie unitate de măsură. Acest drept *egal* este un drept inegal pentru o muncă inegală. El nu recunoaşte nici un fel de deosebire de clasă, deoarece fiecare nu e decât muncitor ca şi toţi ceilalţi; el recunoaşte însă în mod tacit, ca privilegii fireşti, dotarea individuală inegală şi, deci, capacitatea de muncă inegală. *El este deci, prin conţinutul său, un drept al inegalităţii, ca orice drept...*

În faza superioară a societăţii comuniste, după ce va dispărea subordonarea înrobitoare a indivizilor faţă de diviziunea muncii şi, odată cu ea, opoziţia dintre munca intelectuală şi munca fizică; când munca va înceta să mai fie numai un mijloc de existenţă şi va deveni ea însăşi prima necesitate vitală; când, alături de dezvoltarea multilaterală a indivizilor, vor creşte şi forţele de producţie, iar toate izvoarele avuţiei colective vor ţâşni ca un torent - abia atunci limitele înguste ale dreptului burghez vor putea fi cu totul depăşite şi societatea va putea înscrie pe stindardele ei: de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi!

principii materiale ale dreptăţii. Ideea este că standardele formulate nu pot fi absolute; că - dacă în general pot fi admise - ele funcţionează doar în anumite contexte. Există, cum scria M. Walzer[146], sfere diferite ale dreptăţii. Să ne gândim de exemplu la o competiţie sportivă. Să ne întrebăm: cui trebuie să i se acorde atenţie mai mare, câştigătorului acesteia, ori învinsului? Întrebării nu îi putem răspunde până când nu precizăm ce avem în vedere prin a acorda o atenţie mai mare. Dacă e vorba de a oferi onoruri mai mari, atunci desigur că nu e drept ca acestea să revină învinsului; dar dacă un concurent a suferit o accidentare, acesta va trebui cu prioritate ajutat. În cele două contexte sunt relevante caracteristici diferite ale participanţilor la competiţia sportivă: în primul, cele relevante pot fi puse în legătură cu ceea ce am numi meritele concurenţilor; în cel de-al doilea, cu nevoile lor de un anume fel. Iar dacă vrem să judecăm caracterul drept sau nedrept al unui comportament, atunci standardele la care apelăm pot să difere. Meritul ori nevoia nu mai apar, potrivit acestei strategii, ca principii materiale absolute ale dreptăţii distributive; mai degrabă, ele sunt luate ca nişte criterii de evaluare contextuală a caracterului moral al stărilor de lucruri. N. Rescher[147] enumera şapte astfel de standarde sau criterii* : egalitatea, nevoia, capacitatea, efortul, productivitatea, utilitatea publică, cererea şi oferta. De pildă, în societăţile democratice (Rescher se referea la S.U.A) voturile în alegeri sunt (sau cel puţin se vrea să fie) distribuite pe bază de egalitate, asistenţa pe baza nevoilor, slujbele be baza capacităţilor, taxele pe baza utilităţii

* Astăzi se consideră că unele standarde sau criterii nu mai au valabilitate; e vorba de cele elaborate în raport cu caracteristici care nu mai sunt considerate ca relevante în discuţiile asupra dreptăţii, cum ar fi statutul familial, sexul, religia ori culoarea pielii.

publice etc.

1.3. Două tipuri de teorii ale dreptății

Problema cea mai importantă cu ideea de dreptate, accentua Sidgwick[148], constă în reconcilierea dreptăţii conservative cu cea ideală. Iar B. Barry scria: "chestiunea centrală a oricărei teorii a dreptăţii este capacitatea de a argumenta în favoarea relaţiilor inegale dintre oameni"[149]. Aici s-au deschis deja două teme de reflecţie. Mai întâi, Care e conţinutul acestor teorii ale dreptăţii? Care sunt cele mai atrăgătoare strategii de abordare teoretică ale acesteia? În al doilea rând, Care e natura acestor teorii ale dreptăţii? Ce este o teorie filosofică a dreptăţii?

În *Republica* lui Platon sunt puse în contrast două teorii asupra dreptăţii. Pe una o expune personajul Thrasymachos, sprijinit apoi de Glaucon şi Adeimantos; pe cealaltă o expune personajul Socrate. Pusă brutal şi rudimentar, prima teoria arată astfel:

> Fiecare stăpânire legiuieşte potrivit cu folosul propriu: democraţia face legi democratice, tirania - tiranice şi celelalte tot aşa. Aşezând astfel legile, stăpânirea declară că acest folos propriu este, pentru supuşi, dreptatea. Pe cel ce încalcă această dreptate şi acest folos îl pedepseşte, ca pe unul care a încălcat legile şi săvârşeşte nedreptăţi. Spun, deci, că în orice cetate dreptatea este acelaşi lucru: anume folosul stăpânirii constituite. Or, cum aceasta are puterea, îi e vădit celui ce judecă bine că pretutindeni dreptatea este acelaşi lucru: folosul celui mai tare. (338 e - 339 a)

Ideea de bază a acestei teorii nu e desigur de natură să atragă. Şi s-ar părea că o astfel de teorie e născută moartă. Mai ales când e comparată cu cea formulată de Socrate, pentru a cărei susţinere Platon desfăşoară o

argumentaţie uriaşă: cu ideea că o societate dreaptă e una modelată după un suflet omenesc ordonat armonios. Aroma "înalt filosofică" a acesteia nu poate să scape: dreptatea, consideră Platon, este o virtute, tot aşa cum sunt vitejia, cumpătarea ori înţelepciunea; şi anume este acea virtute "care face cu putinţă ca celelalte să ia fiinţă şi ca, odată apărute, să se păstreze, atâta vreme cât şi ea s-ar afla acolo" (433 b). În ce constă ea?

> [A]cel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca necesar a fi de îndeplinit, acela este, pe cât cred, dreptatea - el însuşi, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit [...] că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru faţă de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare. [...] Iar că principiul "să faci ce este al tău şi să nu te ocupi cu mai multe" este dreptatea, pe aceasta am auzit-o şi de la mulţi alţii şi noi am spus-o de multe ori. (433 a)

În general, atunci când ne confruntăm cu două teorii care vizează un acelaşi domeniu, problema primă care apare e aceea a comparării lor. Sunt cele două icompatibile, iar acceptarea uneia ne constrânge să o respingem pe cealaltă? Avem motive să o acceptăm pe una, mai degrabă decât pe cealaltă? - iată doar două dintre întrebările ce se ivesc acum. Bunăoară, H. Pitkin[150] sugerază că răspunsul al prima întrebare ar putea fi considerat ca negativ: cele două teorii nu pot fi înţelese ca fiind competitive. (Una dintre interpretările pe care le are în vedere Pitkin e aceea că cele două teorii nu se contrazic fiindcă Thrasymachos priveşte lucrurile din punct de vedere sociologic, în timp ce Socrate e interesat de înţelesul dreptăţii. Acesta e, cred, un mod de a formula ideea că cea de-a doua teorie e mai atrăgătoare filosofic.)

Dar dacă admitem că răspunsul la prima întrebare e afirmativ, atunci cea de-a doua devine deosebit de presantă.

Pesemne că un cititor neavizat va fi dezamăgit, însă opţiunile autorilor moderni nu se îndreaptă deloc către perspectiva lui Platon. De obicei, ei nici nu o mai menţionează, iar când o fac, fie o suspun unei critici ascuţite[151], fie procedează lapidar, menţionând doar că resping în întregime presupoziţiile acesteia[152]. Dimpotrivă, nu de puţine ori simpatiile lor se îndreaptă către ideea fundamentală a perspectivei lui Thrasymachos - potrivit căreia dreptatea este avantajul celui mai puternic - pe care încearcă să o rafineze, făcând-o acceptabilă.

Această rafinare a dat naştere unuia din celor două tipuri principale de teorii moderne asupra dreptăţii. B. Barry le numeşte **dreptatea ca avantaj reciproc** şi **dreptatea ca imparţialitate**[153]. În tradiţia perspectivei susţinute de Thrasymachos, filosofi ca Th. Hobbes, D. Hume şi, dintre autorii contemporani, D. Gauthier[154] sunt adepţi ai unor teorii de primul tip. I. Kant şi, dintre contemporani, J. Rawls aderă la al doilea tip de teorii ale dreptăţii.

Teoria dreptăţii ca avantaj reciproc acceptă că fundamentul dreptăţii este avantajul. Ea nu respinge miezul expunerii lui Thrasymachos şi Glaucon. Cum spunea acesta din urmă:

> Se zice că a face nedreptăţi este, prin firea lucrurilor, un bine, a le îndura - un rău. Or, este mai mult rău în a îndura nedreptăţile decât este bine în a le face; astfel încât, după ce oamenii îşi fac unii altora nedreptăţi, după ce le îndură şi gustă atât din săvârşirea cât şi din suportarea lor, li se pare folositor celor ce nu pot să scape nici de a le îndura, dar nici să le facă, să convină

> între ei, ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat. De aici se trage aşezarea legilor şi a convenţiilor între oameni. Iar porunca ce cade sub puterea legii se numeşte legală şi dreaptă. Aceasta este - se zice - naşterea şi firea dreptăţii care pare a se găsi între două extreme - cea bună: a face nedreptăţi nepedepsit - şi cea rea: a fi nedreptăţit fără putinţă de răzbunare. Iar dreptatea, aflându-se între aceste două extreme, este cinstită nu ca un bine, ci din pricina slăbiciunii de a făptui nedreptăţi. Fiindcă cel în stare să le făptuiască, bărbatul adevărat, n-ar conveni cu nimeni, nici că nu le va face, nici că nu le va îndura. Căci [altminteri] ar însemna că şi-a pierdut minţile. Iată, Socrate, natura dreptăţii şi obârşia ei, aşa cum se spune. (*Republica*, 358 e - 359 b)

Potrivit acestei teorii, atunci când cineva se comportă drept nu trebuie să invoce nici un motiv special pentru a proceda astfel. Dreptatea nu face decât să exprime acele constrângeri ce trebuie impuse şi pe care oamenii le acceptă pentru "ca nici să nu-şi facă nedreptăţi, nici să nu le aibă de îndurat". Dar, argumentează B. Barry, modernii, de la Hobbes încoace, se depărtează într-un punct hotărâtor de poziţia lui Glaucon. Ideea a fost formulată explicit de Hobbes: pentru fiecare, pacea este mai bună decât un război împotriva tuturor. Altfel zis, oamenii se aşteaptă să îşi promoveze mai bine interesele prin intermediul cooperării cu ceilalţi, decât printr-un conflict ireconciliabil cu aceştia. Cooperarea conduce la un punct în care fiecare este mai avantajat decât ar fi fost în urma necooperării. Cum scrie D. Gauthier:

> În procesul de negociere este natural şi poate chiar necesar să considerăm că fiecare persoană porneşte de la un punct iniţial - de la un beneficiu anterior procesului

> de negociere, care nu este pus în discuţie în cadrul negocierii şi care trebuie atins pentru ca un individ particular să vrea să accepte o anumită înţelegere. În problema noastră, beneficiul anterior procesului de negociere poate fi asociat cu ceea ce fiecare persoană s-ar putea aştepta să obţină prin propriile sale eforturi, în absenţa oricărei interacţiuni de cooperare sau a oricărui acord.[155]

E aşadar raţional să nu evităm cooperarea cu alţii în acele contexte în care aceasta e o condiţie a oportunităţii de a obţine ceea ce dorim; iar dreptatea este numele pe care îl dăm constrângerilor asupra acelor contexte pe care orice persoană raţională, care îşi urmăreşte propriul interes, le-ar accepta, ştiind că ele reprezintă preţul minim ce trebuie plătit pentru a beneficia de cooperarea celorlalţi[156]: dreptatea e acel ceva asupra căruia toţi ar putea în principiu să cadă în mod raţional de acord.

Să luăm un exemplu, frecvent folosit de filosofi, pentru a face mai limpezi lucrurile. Să presupunem că un bătrân lasă moştenire celor doi nepoţi ai săi o sumă mare de bani (în banii noştri să spunem că e vorba de trei sute de milioane de lei). Bătrânul nu pune nici o condiţie asupra felului în care suma va fi împărţită între nepoţi: el le cere doar să ajungă la un acord într-un timp dat (în trei luni, de pildă) după moartea sa; oricare ar fi acordul la care ei vor ajunge, suma se va împărţi între ei în felul convenit. Dar dacă în termenul dat cei doi nepoţi nu ajung la nici un acord, atunci întreaga sumă va fi vărsată la bugetul de stat - şi nici unul din cei doi nu va primi nimic. E clar, date fiind condiţiile ce definesc exemplul nostru, că acordul între cei doi nepoţi e preferabil necooperării dintre ei: dacă ei cad la un acord, fiecare va obţine cel puţin atât cât ar obţine în lipsa acordului.

Să mai presupunem acum ceva: unul dintre cei doi nepoţi este foarte bogat, în timp ce al doilea e un tânăr absolvent de facultate, care nu are locuinţă în oraşul unde şi-a găsit un post de profesor şi are nevoie urgentă de una. În această situaţie, raportul dintre cei doi nepoţi nu e de egalitate: în timp ce pentru primul neîncheierea unui acord poate să nu însemne prea mult, pentru al doilea acesta e vital. Dacă pentru tânărul profesor suma de şaizeci de milioane de lei înseamnă împlinirea nevoii presante de a avea o locuinţă, pentru primul poate să nu însemne decât suma necesară pentru realizarea unei dorinţe extravagante. Ceva mai tehnic zis, primul nepot are o putere de negociere mai mare decât al doilea. De aici decurge însă o consecinţă importantă: rezultatul asupra căruia cei doi vor cădea de acord va reflecta avantajul de negociere al fiecăruia; iar dacă un rezultat nu reflectă acest avantaj, atunci cel a cărui parte nu reflectă puterea sa de negociere va căuta să îl respingă. Potrivit teoriei dreptăţii ca avantaj, nu este nedrept un acord care reflectă puterea de negociere a fiecăruia. În exemplul nostru, se poate ca o împărţire de felul: două sute patruzeci de milioane de lei pentru primul nepot şi şaizeci de milioane pentru al doilea, dacă exprimă adecvat puterea de negociere a fiecăruia, să nu fie nedreaptă. Şi e normal să se admită această concluzie, fiindcă, aşa cum am văzut, potrivit teoriei dreptăţii ca avantaj propriul interes este singurul motiv al comportamentului drept.

Teoriile dreptăţii ca imparţialitate[157] pornesc de la o intuiţie cu totul diferită cu privire la ce înseamnă o distribuire dreaptă a unui bun: potrivit lor, pentru a fi drept, nu e nevoie ca un rezultat să exprime avantajul fiecăruia; dreptatea nu cere ca puterea de negociere să fie tradusă în avantaj. În exemplul nostru, ideea este că o împărţire ca

cea menţionată mai devreme a moştenirii lăsate de bătrân celor doi nepoţi nu e dreaptă, chiar dacă reflectă exact puterea relativă de negociere a fiecăruia dintre ei. Dreptatea nu rezidă doar în interesul propriu: există şi alte motive pentru a ne comporta într-un mod drept decât faptul că ne urmărim propriul interes. Potrivit acestei teorii, "o stare de lucruri dreaptă este una pe care oamenii o pot accepta nu doar în sensul că nu se pot aştepta în mod rezonabil să obţină mai mult, ci şi în sensul mai tare că ei nu pot pretinde în mod rezonabil mai mult"[158]. Aceasta înseamnă că, potrivit teoriilor dreptăţii ca imparţialitate, faptul că cineva acţionează drept are ca temei dorinţa de a acţiona în concordanţă cu principii pe care ar fi rezonabil să le alegem dacă am fi puşi în situaţia de a ajunge la un acord cu alţii şi nu am lua în seamă avantajele ori dezavantajele de putere.

Cred că se cuvine aici adăugată o observaţie importantă: existenţa unor temeiuri de a acţiona de felul celui menţionat mai sus, nereductibile la urmărirea interesului propriu, e marca unei concepţii morale neconsecinţioniste, deci deontologice[159]. O teorie a dreptăţii ca imparţialitate este deontologică. Ea subliniază primatul dreptăţii între idealurile morale şi politice.

> Teza ei centrală poate fi exprimată după cum urmează: întrucât e alcătuită dintr-o pluralitate de persoane, fiecare din ele cu propriile sale scopuri, interese şi concepţii asupra a ceea ce e bine, societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun ele însele nici o concepţie anume asupra a ceea ce e bine; ceea ce justifică mai presus de toate aceste principii nu e faptul că ele maximizează bunăstarea socială sau că promovează binele, ci mai degrabă faptul că ele se conformează conceptului de

just sight - o categorie morală dată anterior binelui şi independent de el.[160]

Faptul că structura de bază a societăţii este sau nu dreaptă nu se determină raportându-ne la consecinţe ale funcţionării ei precum maximizarea bunăstării sociale ori promovarea binelui, ci la criterii anterioare acestor consecinţe şi independente de ele.

Teoriile de acest al doilea tip definesc dreptatea ca imparţialitate în sensul că ceea ce e drept decurge nu din considerarea punctului de vedere particular al unei sau altei persoane implicate, ci din formularea unei baze asupra căreia toţi cei implicaţi ar putea cădea de acord odată ce se vor lua în considerare toate punctele de vedere: pentru a determina în ce constă un aranjament drept va trebui ca oamenii să se detaşeze de poziţiile în care întâmplător se află şi să se situeze pe una mai imparţială. Desigur, o astfel de cerinţă trimite imediat la ideea de bază a imperativului categoric kantian. Într-una din formulările acestuia, el sună astfel: "acţionează numai conform acelei maxime prin care să poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală"[161].

Dintre filosofii contemporani care se situează în această perspectivă, J. Rawls este fără îndoială cel mai semnificativ[162]. Ideea dreptăţii ca echitate (*fairness*) dezvoltată de el în *O teorie a dreptăţii* este cea mai influentă, cea mai discutată în câmpul filosofiei morale şi politice de limbă engleză. În continuare întreaga noastră discuţie asupra dreptăţii se va desfăşura în jurul teoriei lui Rawls. Motivul pentru care voi proceda astfel nu e însă în primul rând importanţa ei (deşi nu se poate nicicum neglija impactul ei uriaş asupra filosofiei politice din a doua jumătate a secolului). Fiindcă s-ar putea desigur

obiecta că în ultimii ani interesul în jurul concepţiei lui Rawls a scăzut, că alte puncte de vedere (precum cele ale lui M. Walzer sau A. MacIntyre etc.) au captat interesul cercetătorilor mai mult decât cel al lui Rawls. Principalul motiv e acela că teoria dreptăţii ca echitate permite formularea unei perspective extrem de interesante asupra naturii şi rolului filosofiei în societatea contemporană. Cu ocoluri mai mult sau mai puţin lungi mă voi îndrepta spre această perspectivă, a cărei prezentare este obiectivul principal al acestui eseu. Nu voi merge mai departe de prezentarea ei. Raţiunea pentru care procedez astfel e aceea că sunt de acord cu această perspectivă. Mai mult, ea îmi pare că este consistentă cu poziţia formulată în eseurile anterioare: nu numai prin aceea că perspectiva lui Rawls accentează pe ideea unei filosofii primare, opuse celei secundare, ci şi prin aceea că ea subliniază faptul că astăzi reevaluarea filosofiei primare nu poate să fie pur şi simplu o revenire la vechiul mod de a face filosofie (în particular, filosofie normativă). Iar Rawls este printre puţinii filosofi care au propus un mod închegat de a înţelege acest nou mod de a fi (politic şi public) al filosofiei primare* .

Potrivit lui Rawls, un aranjament social poate fi considerat drept dacă satisface două constrângeri:

> Concepţia despre dreptate pe care vreau să o dezvolt poate fi enunţată sub forma următoarelor două principii: mai întâi, fiecare persoană participantă la o practică, sau afectată de ea, are un drept egal la cea mai largă libertate compatibilă cu o libertate similară a celorlalţi; în al doilea rând, inegalităţile sunt arbitrare, în afara cazului în care ne putem aştepta în mod rezonabil ca ele să

---

* Pentru prezentarea acestei perspective mă voi opri îndeosebi asupra celei de-a doua cărţi a lui Rawls, *Liberalismul politic*.

> conducă la avantajul tuturor, iar poziţiile sociale şi funcţiile cărora le sunt ataşate, sau în urma cărora pot fi dobândite, sunt deschise tuturor. Aceste principii exprimă dreptatea ca un complex de trei idei: libertate, egalitate şi recompensă pentru serviciile ce contribuie la binele public.[163]

Dreptatea ca echitate se bazează pe două idei gemene: e vorba de poziţia originară şi de vălul de ignoranţă. Cele două idei, cum se va putea observa cu uşurinţă din cele ce urmează, fac ca poziţia teoretică a lui Rawls să se înscrie în tipul dreptăţii ca imparţialitate. După Rawls, cel mai potrivit mod de a ne gândi la felul în care ar arăta o societate dreaptă sau echitabilă ar fi următorul: să ne imaginăm asupra căror principii ar cădea de acord nişte persoane care nu ar cunoaşte anumite fapte particulare în ce le priveşte (de pildă, nu îşi cunosc poziţia socială, averea, talentele particulare pe care le posedă etc.). Acele persoane se află în "poziţia originară". Principiile pe care ele le-ar alege vor fi ale dreptăţii: ele vor "reglementa ataşarea drepturilor şi datoriilor şi vor reglementa distribuirea avantajelor sociale şi economice"[164].

Este desigur limpede că substanţa principiilor dreptăţii care vor fi alese în situaţia originară depinde de felul în care este concepută aceasta. Anume, care sunt privinţele în care persoanele sunt sărăcite de cunoştinţe: de ce ar trebui ca ele să nu cunoască unele lucruri în ce le priveşte, dar să cunoască altele? Şi, pe de altă parte, de ce trebuie ca acele persoane să fie concepute ca ignorante de anumite lucruri, altfel zis de ce trebuie ca persoanele aflate în poziţia originară să se afle în spatele unui văl al ignoranţei? Răspunsul lui Rawls la cea de-a doua întrebare

este că ignoranţa persoanelor care urmează să aleagă principiile garantează imparţialitatea lor: ele nu vor putea alege principiile dreptăţii apelând la propriile interese, întrucât nu şi le cunosc. Acele persoane nu vor mai putea fi diferenţiate pe criterii care nu sunt relevante din punct de vedere moral; dimpotrivă, în situaţia de decizie în care se află (în "situaţia originară") ele sunt concepute ca egale: nu există nici un fel de temei moral pentru a le diferenţia. Ideea poziţiei originare are aşadar menirea de a indica acele condiţii în care alegerea principiilor morale va fi echitabilă, nu va privilegia deci pe nimeni. Introducerea ideii de văl al ignoranţei are un alt obiectiv: persoanele aflate în poziţia originară nu cunosc anumite caracteristici personale. De pildă, ele nu ştiu ce poziţie socială au sau ce avere posedă. De ce o alegere imparţială a principiilor dreptăţii de către un grup de persoane trebuie să presupună acest lucru? Intuiţia lui Rawls e aceea că poziţia socială pe care o are cineva, la fel ca şi averea de care dispune nu sunt caracteristici care să conteze în aprecierea a ce i se cuvine persoanei respective, altfel zis în determinarea părţii dintr-un bun pe care am fi dispuşi să admitem că i se cuvine. Unei persoane care are o poziţie oficială înaltă nu ar fi drept să-i acordăm o îngrijire medicală mai mare decât alteia, care nu are o astfel de poziţie socială, în situaţia când ambele persoane au nevoie de aceeaşi îngrijire medicală; aceasta este o opinie morală pe care o acceptăm ca foarte întemeiată, iar cerinţa ca în situaţia originară vălul de ignoranţă să acopere cunoştinele despre situaţia socială a părţilor exprimă tocmai acest lucru. Sub vălul de ignoranţă sunt incluse şi alte elemente. De exemplu, Rawls susţine că cei aflaţi în poziţia originară nu ar trebui să cunoască ce înzestrări naturale au (dacă sunt talentaţi ca sportivi, ca muzicieni ori ca poeţi, dacă au un coeficient de inteligenţă ridicat sau nu, dacă au

debilităţi fizice sau nu etc.). Această susţinere exprimă ideea că aceste înzestrări ale noastre nu sunt ceva ce am meritat sau care, dimpotrivă, reprezintă o pedeapsă - şi, de aceea, ele nu au o semnificaţie morală; ca atare, nu vor trebui luate ca relevante în determinarea a ce înseamnă ca o distribuire a bunurilor sociale să fie dreaptă.

Dar ne vom putea întreba cât de gros se cuvine să fie vălul de ignoranţă. Ar trebui să admitem că persoanele aflate în poziţia originară nu ştiu ce sex au? S-a argumentat că, dacă dorim să fim consecvenţi, nu putem răspunde decât afirmativ la această întrebare[165]. Dar să mergem mai departe: vom putea susţine că cei aflaţi în poziţia originară nu cunosc din ce specie fac parte, deci că teoria lui Rawls ar putea fi folosită pentru a întemeia o etică ambientală, care să acorde o semnificaţie morală animalelor? Aici Rawls crede că răspunsul trebuie să fie negativ: nu vom putea face ca vălul de ignoranţă să fie într-atât de gros. Comportamentul nostru faţă de animale, consideră el, nu e reglementat de principiile dreptăţii[166]. Desigur că apare ca ceva incorect din punct de vedere moral să fii crud cu animalele. Cum se pot explica aceste opinii ale noastre pe care le luăm ca ferme?

> Ele sunt în afara domeniului unei teorii a dreptăţii şi nu pare posibil să se extindă teoria contractualistă până acolo încât să existe un mod natural de a le include. O concepţie corectă asupra relaţiilor noastre cu animalele şi cu natura ar părea să depindă de o teorie a ordinii naturale şi a locului nostru în cadrul acesteia. Una dintre sarcinile metafizicii este aceea de a elabora o perspectivă asupra lumii care să fie potrivită acestui scop; ea ar trebui să identifice şi să sistematizeze acele adevăruri care sunt decisive în aceste chestiuni. Cât de

> mult va trebui ca dreptatea ca echitate să fie revizuită pentru a se potrivi acestei teorii mai largi este imposibil de spus. Dar pare rezonabil să sperăm că, dacă ea e adecvată ca înţelegere a dreptăţii dintre persoane, nu poate fi prea greşită atunci când vom lua în considerare aceste relaţii mai largi.[167]

Chestiunea privind grosimea vălului de ignoranţă nu pune însă în discuţie relevanţa acestei idei pentru teoria dreptăţii ca echitate, locul ei în cadrul acesteia. Ea vizează doar felul în care ideea vălului de ignoranţă ar trebui eventual să fie reconstruită pentru a-şi împlini mai bine rolul în cadrul teoriei. La fel, în cele menţionate până acum ideea de poziţie originară ca instrument de alegere a principiilor de distribuire a bunurilor sociale nu a fost chestionată, după cum nu s-a pus sub semnul întrebării nici problema locului acestei idei în teoria lui Rawls. Dar unele critici la adresa teoriei lui Rawls au luat în discuţie exact aceste aspecte. Astfel, potrivit lui R. Dworkin[168] cele două idei nu reprezintă temelia concepţiei lui Rawls, ci, dimpotrivă, unul din produsele ei. Fiindcă, argumentează Dworkin, ideea de poziţie originară ne trimite la o capacitate mentală fundamentală. Rawls însuşi făcea o analogie între procedura apelului la situaţia originară şi ideea lui Chomsky de gramatică de adâncime[169]. Aşa cum capacitatea de a recunoaşte propoziţiile bine formate poate fi caracterizată adecvat apelând la construcţii teoretice care trec dincolo de "preceptele ad hoc ale cunoaşterii noastre gramaticale explicite", tot aşa nu putem presupune că simţul nostru al dreptăţii e caracterizabil adecvat cu ajutorul unor precepte familiare sau că ar fi derivabil din principii evidente ale învăţării. Dimpotrivă, e nevoie să apelăm la "principii şi construcţii teoretice care merg cu mult dincolo de normele şi standardele la care ne raportăm în viaţa de zi cu zi". Potrivit lui Rawls, condiţiile ce definesc situaţia originară sunt

acele principii fundamentale "care guvernează puterile noastre morale, în particular simţul nostru al dreptăţii"[170]. După Dworkin însă, situaţia se prezintă altfel. Anume, ideea de situaţie originară (ca şi ideea contractului originar) nu face efectiv parte din teoria de adâncime a lui Rawls, ci mai degrabă o indică. Situaţia originară, vălul de ignoranţă ar fi mai degrabă mijloace de a reprezenta ideile de adâncime, cele care definesc în realitate poziţia lui Rawls şi întemeiază cu adevărat principiile sale ale dreptăţii. O teorie politică de adâncime, consideră Dworkin, poate fi de unul din următoarele trei tipuri: 1) o teorie politică bazată pe scopuri, care ia vreun scop, precum îmbunătăţirea bunăstării generale, ca fundamental (utilitarismul se încadrează în această categorie); sau 2) o teorie bazată pe datorii, care ia vreo datorie, precum cea de a te supune voinţei lui Dumnezeu, ca fundamentală (imperativul categoric kantian se include aici); sau 3) o teorie bazată pe drepturi, care ia vreun drept, bunăoară cel al fiecărui om la cea mai mare libertate posibilă, ca fundamental[171]. Teoria lui Rawls, susţine Dworkin, e de acest ultim tip: potrivit ei, persoanele care trăiesc într-o societate rawlsiană au anumite drepturi fundamentale, în principal cele la diferite libertăţi particulare* ; iar argumentarea sa a fost într-atât de persuasivă încât astăzi identificarea concepţiei lui Rawls cu o teorie "bazată pe drepturi" aproape că a devenit un loc comun.

Pentru alţi autori argumentul lui Dworkin nu pare însă întru totul adecvat. Astfel, pentru S. Moller Okin din faptul

---

* E important să observăm aici că poziţia lui Rawls nu e aceea că persoanele care trăiesc într-o societate rawlsiană au ca drept fundamental pe cel la libertate. Pentru Rawls libertatea ca atare nu există: există doar libertăţi (fundamentale) particulare şi, ca urmare, drepturi la aceste libertăţi particulare.

că teoria lui Rawls este una a drepturilor nu decurge şi că ideea de poziţie originară trebuie uitată; dimpotrivă, crede Okin, această idee este extrem de importantă fiindcă netezeşte drumul unei înţelegeri mai subtile a raporturilor dintre o abordare teoretică, centrată pe principii şi pe drepturi, şi una mai contextualizată, mai receptivă la ideea de responsabilitate individuală, la semnificaţia morală a legăturilor interpersonale (şi nu neapărat imparţiale, universalizabile dintre oameni)[172]. În *O teorie a dreptăţii*, aşa cum am văzut, Rawls sugera că o caracterizare adecvată a simţului nostru al dreptăţii nu se poate face fără a face apel la "principii şi construcţii teoretice care merg cu mult dincolo de normele şi standardele la care ne raportăm în viaţa de zi cu zi". El sublinia chiar că în acest sens s-ar putea să fie nevoie să recurgem la o matematică sofisticată: anume, la teoria alegerii raţionale. "Teoria dreptăţii este o parte, probabil cea mai semnificativă, a teoriei alegerii raţionale."[173] Potrivit lui Rawls, activitatea desfăşurată de persoanele aflate în poziţia originară poate fi modelată apelând la teoria alegerii raţionale: acele persoane sunt "egoiste" (nu în sensul obişnuit că le interesează doar lucruri precum averea, prestigiul etc. propriu, ci în acela că nu le interesează interesele celorlalţi); şi sunt raţionale, într-un sens restrâns, standard în teoria economică: acela de a folosi cele mai eficiente mijloace pentru a atinge anumite scopuri date.

Okin respinge însă acest punct de vedere. După ea, poziţia originară nu trebuie înţeleasă nici abstract şi nici în termenii alegerii raţionale. Dimpotrivă: e posibil să se ofere o interpretare a acestei idei care să dea seamă de semnificaţia morală a contextului, responsabilităţii, legăturilor personale. Argumentul ei este că poziţia originară poate fi regândită în sensul că persoanele care o locuiesc să fie empatice: ele trebuie să poată să se pună în

locul celorlalţi (şi, în particular, în locul persoanelor celor mai dezavantajate din societate). Astfel, poziţia originară nu mai poate fi gândită într-un chip abstract: cei care o populează nu sunt destrupaţi, ci sunt vii, cu capacităţi bine dezvoltate de empatie. Cum scrie Okin, "teoria rawlsiană a dreptăţii este în mod cât se poate de coerent interpretată ca o structură morală bazată pe preocuparea egală a persoanelor una faţă de cealaltă, ca şi faţă de ele însele, ca o teorie în care empatia faţă de şi grija pentru ceilalţi, ca şi conştientizarea diferenţelor, sunt componente cruciale"[174].

Ca poziţie filosofică generală, Rawls este liberal: aceasta în sensul (cu siguranţă destul de vag, dar probabil percutant, al) unui angajament ferm faţă de valoarea autonomiei individului, faţă de ideea că indivizii trebuie să se bucure de libertatea conştiinţei, exprimării şi asocierii[175]. Comunitarienii (de pildă M. Sandel şi A. MacIntyre[176]) consideră însă că poziţia liberală distorsionează relaţia dintre individ şi societatea sau comunitatea din care face parte şi că pune sub semnul întrebării accentul pe libertate şi pe drepturile individuale[177].

Să încercăm să formulăm mai precis contrastul dintre cele două moduri de abordare[178]. Potrivit lui Rawls, persoanele aflate în spatele vălului de ignoranţă nu cunosc date fundamentale în ce le priveşte: faptul că ele au anumite scopuri ori valori şi nu altele nu e parte a sumei de informaţii de care dispun. Pentru comunitarieni, o atare înţelegere a persoanei umane nu e corectă: căci, argumentează ei, astfel persoana umană este luată ca independentă de scopurile, valorile sale. Or, situaţia se prezintă diferit: tocmai acele scopuri şi valori sunt cele care dau identitate persoanei, care îi conferă sens; în afara lor, independentă de ele, ce poate fi acea persoană care

se presupune că abia apoi le alege? Un al doilea contrast între poziţia liberală a lui Rawls şi cea comunitariană vizează ideea de poziţie originară. Pentru Rawls, indivizii aflaţi în poziţia originară abia urmează să aleagă principiile convieţuirii lor; scopurile şi valorile lor se presupune că sunt anterioare societăţii (care se formează abia ca rezultat al negocierii dintre indivizi). Dimpotrivă, comunitarianul insistă că societatea în care trăiesc oamenii le afectează atât înţelegerea de sine, cât şi felul în care ei consideră că trebuie să îşi ducă traiul. Apoi, vălul de ignoranţă în spatele căruia se află persoanele din poziţia originară le împiedică să cunoască, atunci când aleg principiile dreptăţii, care este societatea din care fac parte, în care de fapt trăiesc. Această idee pare să implice că apartenenţa la o anumită cultură nu este esenţială, că principiile dreptăţii în fond sunt aplicabile oricărei societăţi, oricărei culturi. (Rawls îşi pune la un moment dat problema cum poate concepţia dreptăţii ca echitate "să determine un punct arhimedic din care să poată fi apreciată însăşi structura de bază a societăţii"[179].) Aceste tendinţe universaliste nu sunt acceptabile pentru comunitarieni. După ei, e dubioasă încercarea de a aplica trans-cultural, fără restricţii, standardele de dreptate. Fiindcă particularităţile culturale sunt esenţiale pentru a înţelege corect felul în care o comunitate e organizată politic. În al patrulea rând, Rawls accentuează că principiile dreptăţii sunt neutre în raport cu scopurile ori valorile particulare pe care se întâmplă să le aibă cineva.

Aici apar două probleme. Pe de o parte, se poate conchide de aici că - întrucât concepţia asupra dreptăţii ca echitate este neutră în raport cu diferitele scopuri, valori ale diferitelor persoane individuale, iar pe de altă parte ideea de dreptate este centrală unei concepţii morale (chiar dacă nu o epuizează) - aceste scopuri, ori alegerile

făcute de persoanele individuale sunt rezultatul unor preferinţe subiective, imposibil de apreciat apelând la standarde obiective? Pe de altă parte, din această neutralitate se poate conchide că statul nu trebuie să facă ceva ce ar împiedica oamenii să facă alegerile pe care le doresc; el nu trebuie să intervină în felul în care oamenii vor să trăiască. Dar se poate trage şi concluzia că statul nu trebuie să părtinească nici un "plan de viaţă", de pildă cel dedicat ştiinţei ori cel dedicat huzurului? Altfel zis, se poate conchide că din punct de vedere liberal statul trebuie să fie pe deplin "anti-perfecţionist"?

Aici nu mi-am propus să răspund unor astfel de întrebări. Ele sunt interesante însă dintr-o altă perspectivă: deschid drumul explicitării unei relaţii de adâncime între cerinţele care definesc o societate reglementată de o concepţie publică asupra dreptăţii, pe de o parte, şi felul în care înţelegem filosofia şi modul de a ne raporta valoric la o societate, precum cea a noastră, în care există perspective filosofice, morale şi religioase diferite şi, în mod esenţial, incompatibile, pe de altă parte.

1.4. Interludiu: dreptatea restitutivă și problema generațiilor trecute

Chestiunea restituţiilor. Schimbările din ultimul deceniu din ţările aflate în răsăritul şi centrul Europei au evidenţiat ca deosebit de semnificativă o chestiune căreia de obicei nu i se acordă multă atenţie în abordările standard, occidentale ale ideii de dreptate, anume **dreptatea restitutivă*** . Lucrul acesta nu cred că e

---

* Există o excepţie foarte importantă, pe care de altfel am menţionat-o într-unul din eseurile anterioare: anume, situaţiile în care este vorba despre probleme care vizează mediul, de pildă emisiile din trecut de gaze de seră.

surprinzător, fiindcă autorii occidentali nu au în faţa ochilor, impunându-se cu putere, circumstanţe în care dreptatea restitutivă joacă un rol social şi politic semnificativ. Dimpotrivă, pentru ei mult mai importantă apare dreptatea distributivă sau cea redistributivă. Aşa cum voi încerca să arăt în cele ce urmează, dreptatea restitutivă devine problematică - şi, în consecinţă, interesantă pentru cercetător - atunci când în societate sunt împlinite anumite condiţii (un astfel de set de condiţii va fi definit ceva mai jos). Or, astfel de condiţii nu par să fie presante în cazul societăţilor occidentale.

Dreptatea restitutivă vizează acţiuni trecute ale noastre sau, în general, acţiuni trecute ale membrilor societăţii noastre sau ale principalelor ei instituţii. Ideea este că acele acţiuni au produs stări de lucruri inacceptabile şi, deci, că sunt necesare alte acţiuni pentru a înlătura nedreptăţile trecute. E important să notăm dintru început că cei cărora li se aplică dreptatea redistributivă (subiecţii ei) nu trebuie să fie neapărat exact acele persoane sau grupuri cărora li s-a făcut nedreptatea iniţială. Dar, desigur, ei trebuie să fie legaţi într-un mod semnificativ de subiecţii originari. Dacă, de pildă, unchiul meu a avut o casă de care a fost deposedat într-un mod nedrept, iar eu sunt singurul lui moştenitor, atunci de bună seamă că subiectul dreptăţii restitutive trebuie să fiu eu.

În cele ce urmează nu voi accentua pe principiile dreptăţii restitutive, pe modul deci în care aceasta ar trebui să se aplice, presupunând că ar fi justificată. Motivul e acela că eu voi încerca să argumentez că - cel puţin în situaţii precum cele definite mai jos ca relevante pentru înţelegerea situaţiei din ţările Europei răsăritene şi centrale - conceptul însuşi de dreptate restitutivă nu poate fi justificat într-un mod satisfăcător. Ca urmare, dacă se face

cumva apel la principii, atunci acest apel, în măsura în care e semnificativ, cred că nu va putea fi considerat ca derivând din conceptul de dreptate restitutivă; mai curând cred că un astfel de apel va trebui corelat cu interese efective politice şi sociale.

E de asemenea important să deosebim între chestiunea dreptăţii restitutive, aşa cum va fi înţeleasă în cele ce urmează, şi cea a discriminării pozitive. Chiar dacă şi aceasta din urmă apare în consecinţa unor nedreptăţi trecute, ea diferă în feluri importante de dreptatea restitutivă. În cazul ei, problema nu este, precum în celălalt, să se permită unui anumit grup de oameni să obţină mai mult dintr-un bun (aici e vorba de bunuri precum: diferite libertăţi, educaţie, asistenţă medicală etc.) care anterior fusese inaccesibil sau fusese accesibil într-o măsură restrânsă membrilor grupului. Mai degrabă, în cazul discriminării pozitive problema e aceea a creşterii valorii acelui bun pentru membrii grupului respectiv. Nu e vorba de a da mai multă educaţie negrilor sau rromilor, ci de a face astfel încât educaţia să aibă pentru ei o valoare mai mare, astfel încât să beneficieze de ea. Dar, în cazul dreptăţii restitutive, interesul principal e acela de a furniza membrilor unui sau unor grupuri mai mult dintr-un anumit bun. În al doilea rând, dreptatea restitutivă priveşte bunuri mai "substanţiale", mai "concrete" (precum pământ, case, fabrici sau acţiuni la unele firme) decât cele de care e vorba odată cu discriminarea pozitivă. (Desigur, de aici nu decurge că nu există sau nu pot exista discriminări pozitive care să înlăture nedreptăţi din perioada socialismului. Iată un exemplu: pentru medicii care au suferit persecuţii în anii '50 şi '60, când nu li s-a permis să-şi practice meseria, ministrul sănătăţii a dispus că aceştia să poată să-şi continue activitatea şi după vârsta de pensionare.)

Însă cel puţin în România punctul central de interes în privinţa nedreptăţilor trecute a fost constituit nu de chestiunea discriminării pozitive, ci de cea a dreptăţii restitutive. În această lucrare mă voi referi doar la dreptatea restitutivă şi doar la cazul României (chiar dacă, evident, şi alte cazuri ar putea fi interesante; de pildă cel al Cehiei).

Să încep cu câteva fapte. (Cum ele sunt cunoscute, nu voi insista asupra lor.) Ideea de dreptate restitutivă şi-a făcut prima apariţie pe scena politică odată cu discutarea proiectului de lege funciară, adoptată de parlament în februarie 1991. În al doilea rând, cabinetele Roman şi Văcăroiu au dezvoltat o procedură - a vestitelor "cupoane" - prin care cetăţenii în vârstă de cel puţin 18 ani primeau un număr de acţiuni la unele întreprinderi desemnate. De acele acţiuni au beneficiat peste 16 milioane de oameni. Ideea aflată în spatele "cuponiadei", deşi nu foarte limpede exprimată şi argumentată, părea să fie aceea că oamenii "merită" o parte din munca pe care ei au depus-o în perioada socialismului (iar întreprinderile la care au primit acţiuni erau într-adevăr, în mare parte, rezultatul eforturilor din acei ani). Mă voi întoarce ceva mai târziu asupra acestei idei. În al treilea rând, sub guvernul Văcăroiu a trecut o lege a caselor naţionalizate.

După victoria în alegerile din noiembrie 1996 a unei coaliţii conduse de PNŢCD chestiunea dreptăţii restitutive a primit un nou impuls. În primăvara anului 1997 una dintre cele mai importante teme în dezbaterile politice a fost cea a restituirii pământului naţionalizat şi administrat în prezent de firme agricole de stat, a schimbării legii caselor naţionalizate în sensul restituirii integrale a proprietăţilor imobiliare; şi, tot mai insistent, s-au auzit voci care aduceau în discuţie ideea de *restitutio in integrum*,

orice ar însemna aceasta în mod precis.

Mai sunt necesare încă două remarci preliminare. Mai întâi, ideea unor nedreptăţi trecute a fost un fel de bun comun în anii '90. Toate forţele politice, precum şi toate mijloacele de informare în masă au părut să fie de acord că tranziţia spre o nouă societate ar trebui să cuprindă un proces de restituire, către membrii societăţii, a ceea ce li se cuvenea şi de care au fost în mod nedrept deposedaţi cândva în trecut. Ca urmare, dreptatea restitutivă a apărut pentru toate forţele politice, precum şi pentru mass media, ca o problemă reală şi presantă, care trebuia să fie atacată cu mult curaj. Dar consensul în privinţa conceptului de dreptate restitutivă nu merge prea departe; fiindcă - aşa cum de altfel voi sublinia mai jos - argumentele aduse pentru dreptatea restitutivă se reazemă pe supoziţii diferite, chiar incompatibile. Nu e atunci o surpriză că ele conduc la soluţii politice diferite, chiar incompatibile.

Cel de-a doua remarcă preliminară pe care vreau să o fac e aceea că termenul "restituţie" este în chip esenţial ambiguu. Chiar dacă lăsăm deoparte circumstanţa că, după cum am menţionat deja, el invocă intensiuni (concepte) diferite, însăşi extensiunea, sfera lui de aplicare este dificil de circumscris. În cazul proprietăţilor imobiliare, de exemplu, ar trebui să ne intereseze doar cele naţionalizate şi care există încă acum, sau toate proprietăţile de acest fel care au fost naţionalizate şi care acum, din diverse motive, nu mai există (pentru că s-au deteriorat, au căzut la cutremurul din 1977 sau au fost demolate pe vremea lui Ceauşescu)? Legea caselor naţionalizate le privea numai pe primele, pe cele care există încă. Dar nu cred că este o sarcină uşoară să se arate că - dat fiind de pildă programul lui Ceauşescu de demolări în satele şi oraşele patriei - faptul că linia

despărţitoare a căzut undeva pe o stradă are consecinţe morale cruciale. Peste casa ta au trecut buldozerele; a mea, aflată peste drum, nu a fost demolată. Ca urmare, eu am un drept la restituţie, în timp ce tu nu ai. Mi-e greu să cred că cineva ar putea să considere că acesta e un argument moral serios.

Probabil că, iterând un asemenea mod de a raţiona, un argument corect ar fi doar acela care ne va solicita să acceptăm că trebuie luat în considerare tot ceea ce s-a naţionalizat: nu numai casele existente, nu numai toate casele şi tot pământul, ci absolut tot ce s-a naţionalizat atunci: ateliere şi fabrici, automobile şi acţiuni etc. Evident însă că dacă am încerca să obţinem în acest caz rezultate echitabile pe drumul dreptăţii restitutive, dificultăţile întâlnite ar fi uriaşe. Ce să restitui, de pildă, dintr-o casă în care o familie a locuit cu chirie timp de patruzeci de ani şi care, în această perioadă, a făcut multe îmbunătăţiri casei? (Cred că putem compara cu folos obstacolele în faţa unei restituiri echitabile cu binecunoscutul argument împotriva planificării socialiste. În cazul de faţă, prin analogie am avea: e imposibil să se strângă toată informaţia relevantă; şi chiar dacă aceasta ar fi strânsă, ar fi imposibil să o manevrăm pentru a obţine o soluţie acceptabilă.)

Trei tipuri de raţiuni. În general, par să existe trei tipuri de raţiuni aduse în favoarea mecanismelor restitutive. Cum vom vedea imediat, ele sunt diferite, chiar incompatibile între ele. Cele de primul tip sunt tehnice, ele ţin de domeniul juridic şi constau în susţinerea că naţionalizările trecute au fost ilegale. E totuşi dificil să se discearnă care exact sunt acele raţiuni. Uneori se încearcă să se derive rezultatul dorit din ideea că nimeni nu poate fi expropriat de bunurile sale, idee care pare chiar să fie ridicată la rangul unui principiu. Problema care apare cu

acest tip de abordare e că nu oferă o tratare corespunzătoare a ce înseamnă că o expropiere este nejustificată. Desigur că argumente strict juridice nu sunt suficiente; iar nimeni nu se aşteaptă, evident, ca ele să tranşeze definitiv şi convingător chestiunea. Dar dacă până la urmă raţiunile invocate sunt de natură morală, atunci am intrat în domeniul altor tipuri de raţiuni, asupra cărora mă voi opri în curând.

Raţiunile de al doilea tip în favoarea dreptăţii restitutive curg cam aşa: România este obligată să dezvolte mecanisme restitutive, căci acest lucru este implicat de documentele semnate de autorităţile române, în particular cu Uniunea Europeană şi Consiliul Europei. Iar dacă România vrea într-adevăr să adere la organizaţiile şi instituţiile europene, atunci ea trebuie să aibă un comportament adecvat. Desigur, în acest al doilea caz nu avem de-a face cu argumente; mai curând e vorba de invocarea unei autorităţi. Însă e o invocare extrem de convingătoare. Nu vreau aici să fac speculaţii cu privire la motivele pentru care raţiuni de acest al doilea tip (dar şi cele de primul) apar să fie atât de convingătoare în spaţiul nostru cultural. Dar aş vrea cel puţin să indic drumul pe care îl consider promiţător. Aceste raţiuni apar ca atractive pentru că ele cuprind două elemente în acelaşi timp: ele nu doar că sunt avansate ca raţiuni, dar totodată pretind că sunt valide. De aceea, ele par să nu aibă nevoie de o elaborare ulterioară: se impun imediat şi nu solicită nimic în plus. Mai mult, ele reuşesc magistral să elimine incertitudinea gravă care înconjoară chestiuni atât de complicate cum e cea a dreptăţii restitutive, oferind răspunsuri clare şi scurte. Or, aşa ceva e deosebit de important într-o societate ca a noastră în care valorile nu se regăsesc ori par să fie întoarse cu capul în jos.

Fără îndoială, raţiunile de tip moral în favoarea dreptăţii restitutive sunt cele mai grave, mai importante, chiar dacă arareori ele sunt formulate într-un mod explicit şi suficient de elaborat. Aceste raţiuni de al treilea tip iau de obicei ca dată o anumită interpretare a justificării de natură morală a actelor de naţionalizare din anii '40 şi '50. Fie că această interpretare e sau nu a lui Marx (spun asta fiindcă unii comentarori mai recenţi s-au îndoit serios de acest lucru), justificarea morală ar fi fost următoarea: bunurile vizate de actele de naţionalizare încorporau munca depusă de clasele exploatate, dar care a fost apropriată de către proprietarii mijloacelor de producţie în schimbul preţului forţei de muncă. Or, desigur că acesta e un caz cât se poate de evident de exploatare a muncii altuia. Iar exploatarea este inacceptabilă din punct de vedere moral. Ca urmare, naţionalizarea este un act corect din punct de vedere moral, căci repară o nedreptate: inechităţi trecute sunt reparate prin aceea că bunurile sunt redate proprietarilor lor legitimi - cei care au depus munca pentru crearea lor.

Poate părea stranie susţinerea mea că această argumentare a fost una care şi în anii '90 a fost acceptată. Fiindcă ea nu a fost formulată niciodată atât de explicit. Dar există o probă oarecum indirectă a susţinerii mele. Anume, faptul că o variantă a acestei argumentări pare să fi stat la temelia procedurii "cuponiadei" susţinute, într-o variantă sau alta, de cabinetele Roman şi Văcăroiu. Raţiunea morală aflată în spatele împărţirii de acţiuni în fostele întreprinderi de stat pentru cetăţenii majori ai ţării pare să nu fi fost alta decât aceea că fabricile, uzinele etc. socialiste - care sunt rezultatul muncii tuturor celor care au trăit şi au lucrat în anii socialismului - trebuie (cel puţin în parte) restituite celor care le-au creat de la statul care şi le apropriase. Nu neg, desigur, că au existat

motive politice şi electorale pentru "cuponiadă", nici că acestea au influenţat asupra proporţiei din acţiunile unei întreprinderi care puteau fi astfel distribuite. Ceea ce vreau să susţin e altceva: că, dacă au existat raţiuni morale în acest mecanism de restituire, ele au fost de forma menţionată.

Argumentele morale de acest tip nu au însă, în contextul cultural actual din România, o statură foarte respectabilă. Dimpotrivă. De aceea, raţiunile morale pentru dreptatea restitutivă au avut în general o altă formă explicită, care implica o negare a argumentului bazat pe ideea de exploatare. Negarea aceasta a avut două variante. Cea slabă a constat pur şi simplu în ignorarea ideii de exploatare. Ea nu a fost prezentă în justificarea diferitelor poziţii în chestiunea restituţiei şi s-a susţinut că dreptul la proprietate are preeminenţă în raport cu orice altă raţiune cu care s-ar putea afla în competiţie. Negarea tare vine odată ce se propune o interpretare de altă formă a producerii bunurilor vizate în argumentele privind restituţia. Chiar dacă nu am întâlnit-o foarte explicit formulată, ea e de fapt o interpretare liberală a abordării marginaliste din economie. Ideea este, simplu, aceea că nu e nevoie să se apeleze la teoria valorii muncă (aflată la temelia argumentului care invocă exploatarea). Dimpotrivă, ceea ce obţine cineva în urma unui proces de producţie este expresia modului în care el sau ea a contribuit la acesta, fie prin munca depusă, fie prin mijloacele de producţie pe care le-a adus. Aşadar naţionalizările din anii '40 şi '50 nu au fost justificate moral, ceea ce înseamnă - iar acesta este pasul principal în argumentul standard - că restituţia este corectă din punct de vedere moral.

Argumentul generaţiilor trecute. Punctul de vedere pe care vreau să îl susţin este acela că în ţări precum România mecanismele dreptăţii restitutive de genul celor pe care le-am amintit nu au o justificare acceptabilă. Consider că nici un argument nu a reuşit să facă plauzibilă concluzia că în acest caz dreptatea restitutivă este corectă din punct de vedere moral. Aceasta pentru că argumentele sunt invalide într-un pas esenţial al desfăşurării lor. De obicei, se consideră că pasul central, cel care poartă greul argumentării, e acela de a dovedi că unele acţiuni trecute (precum naţionalizările din anii '40 şi '50) au fost nedrepte, pentru ca apoi să se sară imediat la concluzia că trebuie purces la mecanisme ale dreptăţii restitutive. Felul în care voi încerca să resping această argumentare e următorul: nu voi nega că putem aprecia ca nedrepte acţiunile din anii '40 şi '50; dar voi respinge ideea că de aici se poate conchide că trebuie să trecem azi la aplicarea unor mecanisme ale dreptăţii restitutive. Cred că o asemenea inferenţă este invalidă.

Foarte sumar spus, motivul cred că e acela că a elimina azi nedreptăţile suferite în trecut de membrii unor grupuri, oricât de mari, echivalează - dacă sunt îndeplinite anumite condiţii de un fel pe care îl voi defini imediat cu grijă - cu a face o nedreptate gravă membrilor generaţiilor care au trăit şi au muncit în timpul regimului socialist. Cred, ca urmare, că a ridica chestiunea dreptăţii restitutive, în formele menţionate anterior, înseamnă a accepta supoziţia - care mie îmi pare evident greşită - a unui hiat de aproape cincizeci de ani sub anii socialismului. Voi încerca să argumentez exact acest lucru, relativ la un context bine precizat. Voi proceda în felul următor. Mai întâi, voi formula o ilustrare a argumentului, iar apoi îl voi expune într-o modalitate mai elaborată.

Să presupunem că în România în oraşul **X** în perioada interbelică persoanele A_1, A_2 şi A_3 au fost, respectiv, un general (comandant de divizie), un înalt funcţionar de bancă şi un funcţionar superior de stat. Cu salariile lor - şi utilizând oportunităţile create de sistemul social existent - fiecare dintre ei a intrat în posesia unei vile frumoase într-un cartier rezidenţial select al oraşului, a unor terenuri agricole şi a unor acţiuni la firme importante. Din nefericire însă, odată cu naţionalizările şi cu formarea cooperativelor agricole de producţie ei şi urmaşii lor şi-au pierdut proprietăţile. Pe de altă parte, în acelaşi oraş **X** în anii '70 şi '80 persoanele B_1, B_2 şi B_3 au deţinut poziţii similare şi pentru perioade echivalente de timp cu cele ale lui A_1, A_2 şi A_3. Persoanele B_2 şi B_3 au reuşit să cumpere pentru familiile lor câte un apartament de trei camere; dar generalului B_1, date fiind reglementările din acea vreme, i-a fost interzis până şi acel lucru. Astăzi, moştenitorii lui A_1 şi A_2 solicită restituirea proprietăţilor imobiliare ale familiei, în timp ce moştenitorii lui A_3 cer dreptate adecvată pentru casa lor naţionalizată şi demolată în timpul lui Ceauşescu. Însă familiile lui B_1, B_2 şi B_3 nu au nici un drept să ceară nici o despăgubire. Consider că aplicarea dreptăţii restitutive pentru moştenitorii lui A_1, A_2 şi A_3 conduce la o nedreptate gravă faţă de B_1, B_2 şi B_3 şi familiile lor, căci are drept consecinţă o diferenţiere mare - şi în acelaşi timp fără întemeiere morală - în privinţa bunurilor pe care ar urma să le aibă membrii celor două grupuri. Să explic. (Pentru a evita o obiecţie simplistă, voi sublinia de la început că alegerea în acest exemplu a profesiunilor şi funcţiilor nu e deloc esenţială. Am putea reface argumentul, vorbind de această dată despre profesori, medici sau ingineri, ori despre hotelieri, lucrători în comerţ etc.)

Pentru aceasta să începem prin a defini un set de condiţii relativ la care se va desfăşura întreaga argumentare ulterioară. Să presupunem că o societate - caracterizată printr-un grad nu foarte scăzut de democraţie - la un moment dat al evoluţiei ei ajunge să fie subiectul unor aranjamente sociale care împlinesc următoarele condiţii: mai întâi, instituţiile ei de bază nu satisfac cerinţe importante ale ideii de dreptate: libertăţile şi drepturile individuale sunt violate, funcţiile şi poziţiile sociale nu sunt deschise, inegalităţile sociale sunt manevrate pe temeiuri politice etc. În al doilea rând, să prespunem că acele aranjamente sociale se menţin o perioadă cel puţin cu câţiva ani mai lungă decât media perioadei de viaţă activă a unei persoane. În al treilea rând, să presupunem că stabilirea acelor aranjamente sociale a fost acompaniată de naţionalizări ale celor mai multe mijloace de producţie, ale terenurilor, caselor etc.

La un moment dat, să acceptăm însă că acele aranjamente sociale dispar (din anumite cauze, a căror natură nu e relevantă aici). Pe temeiul noilor aranjamente sociale - voi presupune că acestea satisfac standardele contemporane ale democraţiei şi dreptăţii - se ridică problema redistribuirii drepte a resurselor. Poziţia mea este că pe baza condiţiilor care au definit vechile aranjamente sociale o redistribuire a resurselor care presupune mecanisme restitutive nu este dreaptă. Motivul e acela că astfel s-ar încălca drepturi ale membrilor generaţiilor trecute (cele definite prin condiţiile formulate la al doilea punct), care au trăit sub vechile aranjamente sociale, şi ale urmaşilor lor.

În cele de mai sus sunt implicate două susţineri. Prima este empirică: aceea că societatea românească - şi, poate, cele mai multe societăţi central şi est-europene -

satisface cele trei condiţii pe care le-am formulat. Nu voi argumenta aici în acest sens; o voi lua ca fiind corectă. Cea de-a doua susţinere este conceptuală. Ea accentuează că sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale generaţiile trecute sunt individuate ca entităţi morale, deci ca entităţi despre care are sens să se spună că au drepturi, sau că noi avem obligaţii faţă de ele sau cel puţin obligaţii relativ la ele. În această lucrare voi folosi termenul "generaţie trecută" pentru a mă referi la o generaţie de oameni care şi-au petrecut toată sau cea mai mare parte a vieţii lor active sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale.

Abia acum voi putea formula argumentul în forma lui explicită: încercările de a activa mecanisme restitutive de genul celor menţionate (care vizează proprietăţi asupra imobilelor, terenurilor sau mijloacelor productive) încalcă cerinţe valide ale generaţiilor trecute. Aceasta, pentru că lor li s-a negat posibilitatea de a realiza activităţi şi de a dezvolta planuri de viaţă de genul celor care au contribuit la deţinerea în proprietate a unor bunuri precum cele în raport cu care astăzi este solicitată restituirea. Dacă această restituire se va realiza, atunci aceasta ar echivala cu acceptarea ca moral corecte a împrejurărilor care au împiedicat membrii acestor generaţii trecute să desfăşoare activităţi şi să dezvolte planuri de viaţă care le-ar fi permis să obţină în proprietate bunuri precum case, pământ, acţiuni la firme etc. Or, acest lucru nu e acceptabil. Ca urmare, activarea mecanismelor restitutive de genul celor menţionate ar impune nedreptăţi asupra membrilor generaţiilor trecute şi urmaşilor lor.

Să notăm că argumentul acesta nu este similar celui care a stat la baza "cuponiadei". Mai întâi, acest argument nu este în nici un fel legat de ideea că generaţiile trecute

au muncit, că bunurile produse în perioada socialismului sunt produsul muncii lor. Apoi - iar acest fapt e cel mai semnificativ - "cuponiada" admitea 1) că bunuri aflate în proprietatea statului trebuie să fie redistribuite; şi 2) că acestea trebuie să fie redistribuite în mod egal. Argumentul meu nu este, evident, angajat faţă de cel de-al doilea punct, anume faţă de o modalitate egală de redistribuire a bunurilor. Mai important e însă altceva: faptul că argumentul nu presupune nici primul punct. Din el nu decurge în nici un fel că trebuie realizată o redistribuire a bunurilor; în particular, nu decurge că trebuie activate mecanisme de dreptate restitutivă şi pentru membrii generaţiilor trecute ori pentru urmaşii lor. Argumentul e cu totul compatibil cu ideea că însăşi ideea de dreptate restitutivă este dubioasă atunci când vrem să o aplicăm unor societăţi precum cea românească, societăţi care îndeplinesc condiţii de genul celor formulate aici. Pe de altă parte, desigur că din argument nu decurge nici că, întrucât ideea de dreptate restitutivă nu e justificată, atunci bunurile aflate în proprietatea statului ar trebui să rămână astfel. Decurge doar că statul nu e moral justificat să îşi ia mâinile de pe ele prin instrumente restitutive. Nu neg, desigur, că jocul politic va putea duce eventual (cum de altfel s-a şi întâmplat, odată cu legea fondului funciar, a caselor naţionalizate sau cu finalizarea "cuponiadei") la politici care să implice restituiri. Tot ceea ce vreau să susţin este că aceste politici, oricât ar încerca ele să se prezinte altfel, nu se întemeiază însă în mod legitim pe conceptul de dreptate restitutivă.

Ultima parte a acestui paragraf e dedicată clarificării unor puncte din argumentul formulat*. Generaţiile viitoare

* Se vorbeşte nu de puţine ori în filosofia politică despre generaţiile viitoare. Filosofi importanţi (precum J. Rawls ori D. Gauthier) au

au unele proprietăţi morale care uneori sunt diferite de proprietăţile morale corespunzătoare ale persoanelor individuale. S-ar putea, desigur, argumenta că un anumit individ va alege un anumit mod de viaţă, ori că va desfăşura cu succes anumite activităţi (de exemplu, pentru a obţine bunuri de genul caselor, pământului sau acţiunilor la firme). De acord. Dacă argumentul de mai sus s-ar referi doar la indivizi luaţi fiecare în parte, atunci admit că nu ar fi valid. Dar consider că e valid să se argumenteze că pentru fiecare generaţie trecută există (sau au existat) persoane care ar fi ales anumite planuri de viaţă şi ar fi desfăşurat cu succes activităţi de acele tipuri. Această diferenţă este în mod deosebit relevantă în momentul în care luăm în discuţie următoarea obiecţie la argumentul împotriva restituţiei. Într-adevăr, se arată, dreptatea restitutivă în cazurile menţionate vizează eliminarea unor nedreptăţi trecute privitoare la exproprierea de ceva ce a fost efectiv în proprietatea cuiva, privitoare la bunuri care au existat efectiv şi de care cineva a fost lipsit în mod nedrept. Dar, atunci când se formulează argumentul în care sunt invocate generaţiile trecute, ceea ce se susţine

argumentat, că o teorie a dreptăţii ar trebui să ia în considerare generaţiile viitoare în calitate de subiecţi morali; potrivit lor se poate susţine că avem datorii faţă de aceste generaţii (ba chiar că putem formula principii morale care să reglementeze comportamentul nostru faţă de ele). Eu cred că e chiar mai uşor de acceptat că există consideraţii morale faţă de generaţiile trecute; motivul cel mai important e că membrii acestor generaţii sunt persoane actuale, sau persoane care au existat efectiv, nu doar fiinţe potenţiale. Problema este însă că la acei filosofi erau avuţi în vedere membrii generaţiilor individuale, nu - ca aici - generaţiile trecute ca entităţi morale de sine stătătoare.

Dar, dacă vrem să căutăm analogii, mai fertile ar fi altele: cele care iau ca entităţi morale alte entităţi supraindividuale. În eseul anterior am discutat pe larg un astfel de exemplu.

este că acestea ar urma să fie nedreptăţite prin aceea că nu li s-ar restitui ceva ce ar fi fost în proprietatea membrilor lor dacă aranjamentele sociale trecute ar fi fost diferite. Or, în aceste situaţii relaţiile de proprietate nu au fost niciodată efective, nu au existat niciodată în realitate (ba chiar nici bunurile la care se face referire poate că nu au existat vreodată)! Obiecţia este greşită. Las la o parte faptul că la un moment dat se presupune că argumentul ar implica aplicarea unor mecanisme restitutive faţă de membrii generaţiilor trecute şi urmaşii lor, ceea ce am vazut deja că nu e adevărat. Ea e greşită şi pentru că - chiar dacă, admit, se poate aplica în mod corect membrilor individuali ai generaţiilor trecute - ea nu ţine cont de caracteristicile morale ale generaţiilor trecute ca întreg. Fiindcă, în perioada lungă de timp în care presupunem că au fost valabile condiţiile ce definesc vechile aranjamente sociale şi în care membrii generaţiilor trecute au fost pe nedrept lipsiţi de oportunităţile de a alege anumite planuri de viaţă şi de a desfăşura cu succes anumite activităţi (care ar fi condus la obţinerea unor bunuri precum cele invocate în argument), ar fi existat realmente persoane, membri ai acestor generaţii, care efectiv ar fi reuşit să obţină în urma activităţii lor astfel de bunuri.

În al treilea rând, e desigur nevoie de raţiuni pentru a accepta ca valide cerinţele generaţiilor trecute. Aici sunt două probleme separate, pe care nu vreau decât să le menţionez pe scurt. Pe de o parte, cred că am putea formula fără mare dificultate un argument contractualist care să aibă drept consecinţă acceptarea ca valide ale acelor cerinţe (să ne gândim, de exemplu, la un argument în maniera lui J. Rawls de tipul poziţiei originare). Pe de altă parte, e nevoie să se indice temeiuri pentru atitudinile noastre morale faţă de generaţiile trecute. Nu cred că e dificil să se realizeze acest lucru, dacă apelăm la

sentimentele noastre faţă de membrii familiilor noastre care aparţin uneia din ultimele două generaţii trecute (generaţiei părinţilor ori bunicilor noştri).

În ultimul rând (dar nu şi în cel de pe urmă), argumentul care se bazează pe invocarea generaţiilor trecute e important şi pentru că îndreaptă atenţia către un aspect adesea neglijat. Anume, faptul că, atunci când discutăm despre nedreptăţile trecute în ţări precum România, este esenţial să luăm în considerare nu numai relele care au fost făcute în anii '40 şi '50, unor oameni care au fost persecutaţi politic şi unor oameni care pe nedrept au fost deposedaţi de bunurile lor, ci şi altceva: nedreptăţile făcute tuturor membrilor generaţiilor trecute, care - sub vechile aranjamente sociale - au durat decenii, zi după zi şi an după an, până la sfârşitul lui 1989.

2. Filosofia în spațiul public

Să ne întrebăm: Care este semnificaţia, din punct de vedere filosofic, a concepţiei asupra dreptăţii a lui Rawls? Când ne gândim la răspuns, de obicei există o presupunere: că ştim ce înseamnă un răspuns pertinent la o astfel de întrebare. Anume, presupunem că susţinerea care va fi făcută va fi acceptabilă pentru un public academic. Vom putea zice, de pildă: teoriei dreptăţii ca echitate va fi să i se atribuie un loc în cadrul tradiţiei filosofiei politice contractualiste. Scrie chiar Rawls:

> ţelul meu este să prezint o concepţie asupra dreptăţii care generalizează şi duce la un nivel mai înalt de abstractizare teoria familiară a contractului social, aşa cum apare acesta, să zicem, la Locke, Rousseau şi Kant. Pentru aceasta nu va trebui să considerăm că un mod de a intra într-o anumită societate ori de a înfăptui o

> formă anumită de guvernare e reprezentat de contractul social. Ideea călăuzitoare e mai curând aceea că principile dreptăţii pentru structura de bază a societăţii sunt obiectul unui acord originar. Ele sunt principiile pe care persoane libere şi raţionale, care se preocupă de promovarea propriilor interese, le-ar accepta, într-o poziţie iniţială de egalitate, ca definitorii pentru elementele fundamentale ale asocierii. Aceste principii vor reglementa toate acordurile ulterioare; ele specifică tipurile de cooperare socială în care se poate intra, precum şi formele de guvernare ce pot fi realizate. Voi numi dreptate ca echitate acest mod de a privi principiile dreptăţii.[180]

Luată astfel, dreptatea ca echitate apare ca o contribuţie în filosofia morală şi politică. Numai că, dacă încercăm să schimbăm puţin contextul în care punem întrebarea, un atare răspuns nu mai e satisfăcător. Dacă admitem că cititorul *Teoriei dreptăţii* are un interes nu doar în chestiuni precum: care sunt diferenţele dintre concepţiile lui Locke, Rousseau, Kant şi cea a lui Rawls, dacă e interesat de mesajul practic, politic, al concepţiei dreptăţii ca echitate, atunci răspunsul va trebui să fie altfel formulat. Rawls nu pretinde, într-un mod maximalist, că rostul filosofiei politice ar fi acela de a schimba lumea. Dar el admite că, "în măsura în care circumstanţele ne permit, avem o datorie naturală să îndepărtăm orice nedreptate, începând cu cele mai crunte" (p. 246). Nedreptăţile la care se gândeşte Rawls sunt cele care derivă din organizarea şi funcţionarea instituţiilor sociale existente; iar rostul filosofiei e atunci acela de a chestiona legitimitatea acestora. Sarcina filosofiei politice, crede Rawls, este aceea de a descoperi şi a formula temeiurile mai adânci ale acordului social; mai mult, de a elabora convingeri capabile să reziste reflecţiei critice cu privire la conţinutul

acestuia. O astfel de sarcină a filosofiei politice este, după el, practică şi socială. Dar aceasta nu înseamnă că filosofia politică ar trebui să-şi asume obiectivul politic de a face ca instituţiile sociale existente să satisfacă cerinţele unei concepţii asupra dreptăţii; nu înseamnă nici că filosofia politică îşi va fi împlinit scopul de a afla ce înseamnă că o concepţie asupra dreptăţii e adecvată odată ce va fi descoperit "adevărul moral". Va însemna altceva: că trebuie aflată o concepţie asupra dreptăţii pe care oamenii - cetăţeni liberi şi egali ai societăţii - vor putea să o accepte drept convingătoare[181].

Să ne oprim mai pe larg asupra susţinerilor de mai sus. Mai întâi, se vede uşor că în toate formulările obiectivului pe care ar fi să-l aibă filosofia politică se presupune că aceasta nu este o reflecţie de ordinul doi: că rostul ei nu e acela de a se apleca asupra convingerilor existente şi de a încerca să le clasifice, ci de a spune efectiv ceva despe felul în care e organizată societatea, dacă e să împlinească cerinţele pe care le pun membrii ei: cetăţeni liberi şi egali[182]. Cum scrie K. Nielsen[183], filosofia publică rawlsiană

> este în mod hotărât un discurs de ordinul întâi - normativ, descriptiv, interpretativ şi explicativ [...] Ea nu este meta-etică sau meta-politică. Ea formulează limpede anumite concepţii asupra dreptăţii, arătând care sunt temeiurile lor, cum pun ele în balanţă cerinţele de libertate şi de egalitate şi ceea ce trebuie să fie o societate bine-ordonată* . Rawls [...] nu analizează

* O societate bine-ordonată e definită de Rawls cu ajutorul a trei caracteristici: mai întâi, ea e o societate în care fiecare acceptă - şi ştie că toţi ceilalţi acceptă - aceleaşi principii ale dreptăţii; apoi, se recunoaşte în chip public şi justificat că structura ei de bază (adică

conceptul de dreptate, ci ia termenul "dreptate" ca primitiv şi ca înţeles îndeajuns de bine pentru a ne angaja în deliberări, discuţii şi teoretizări politice. Doar incidental el discută despre discuţiile noastre, despre politică, moralitate, justiţie şi societate. Pozitiviştii considerau că singurul lucru pe care îl putea face qua filosof cineva în domeniile moralei şi politicii era de natură meta-etică sau meta-politică, adică o discuţie cu privire la logica unui astfel de discurs. Rawls, precum şi cei mai mulţi filosofi ai politicii şi moralei care i-au urmat, încalcă cu hotărâre această constrângere.

Dar concepţia lui Rawls nu este pur şi simplu o teorie de ordinul întâi, în buna tradiţie a filosofiei politice. Dimpotrivă: concepţia lui Rawls antrenează respingerea rolului în mod obişnuit admis pentru marile teme ale filosofiei tradiţionale. Detectarea naturii acestui mod specific de a concepe filosofia este obiectivul pe care îl vom urmări în cele ce urmează.

Teoria dreptăţii ca echitate, admite Rawls, este de natură morală: aceasta în sensul, cel puţin, că are un conţinut dat de anumite idealuri, principii şi standarde şi că acestea, împreună, exprimă explicit anumite valori, în particular valori politice. Ea nu este însă o concepţie morală atotcuprinzătoare, comprehensivă, care adică încearcă, în cele mai diferite locuri ale vieţii noastre morale, să întemeieze comportamente morale, opinii sau sentimente morale. Conţinutul ei este diferit, fiindcă e limitat: ea vizează aspecte specifice ale vieţii morale,

instituţiile ei politice şi sociale principale, precum şi modul în care acestea produc un sistem de cooperare) satisface aceste principii; în al treilea rând, cetăţenii acestei societăţi au un simţ al dreptăţii care funcţionează efectiv şi se conformă instituţiilor de bază ale societăţii, pe care le consideră drepte. Cf. *Political Liberalism*, p. 35.

anume cele care ţin de structura de bază a societăţii. Această structură de bază constă, după Rawls, din principalele instituţii politice, sociale şi economice, precum şi din modul în care acestea alcătuiesc un sistem unificat de cooperare socială care durează de la o generaţie la alta[184]. Pentru filosofia politică,

> adevărata sarcină e de a descoperi şi formula temeiurile profunde ale acelui acord care sperăm că este înscris în simţul comun, sau chiar de a da naştere şi chip punctelor de pornire ale unei înţelegeri comune prin aceea că exprimă într-o nouă formă convingerile care derivă din tradiţia istorică, punându-le în legătură cu o arie largă de convingeri chibzuite: cele care rezistă reflecţiei critice[185].

Ideea lui Rawls nu e nicidecum aceea de a indica anumite cerinţe ale dreptăţii, formulate independent de aranjamentele sociale existente, cărora instituţiile sociale care alcătuiesc structura de bază a societăţii (în particular, ale unei societăţi contemporane) ar urma să li se conformeze. Argumentul lui merge într-o cu totul altă direcţie. Anume, pentru el sarcina filosofiei - o sarcină **socială** şi **practică** - e aceea de a formula o concepţie asupra dreptăţii pe care cetăţenii unor astfel de societăţi o vor găsi acceptabilă. Căci cetăţenii dintr-o societate au, consideră el, o loialitate morală faţă de instituţiile din cadrul ei. Iar o teorie filosofică a dreptăţii va urmări să întărească această loialitate, va urmări să întărească încrederea oamenilor în legitimitatea instituţiilor sociale.

Să notăm aici, în primul rând, că Rawls nu are în vedere decât un acord asupra chestiunilor de moralitate politică. Chiar dacă societăţile contemporane se caracterizează în mod esenţial prin existenţa unor

concepţii religioase, filosofice sau morale profund diferite, care în supoziţiile lor fundamentale sunt ireconciliabile, putem căuta totuşi să obţinem un "consens parţial" şi, în acelaşi timp, stabil: o convergenţă a acestor concepţii diferite, suficientă pentru asigurarea unei cooperări politice de lungă durată întemeiată pe respect reciproc. Diferitele concepţii religioase, filosofice, morale vor susţine în moduri diferite această cooperare şi desigur că vor putea în continuare să ducă la concluzii diferite asupra altor chestiuni morale. În plus, acest consens parţial nu este numai un *modus vivendi*. E ceva mai mult: mai întâi, cetăţenii sunt dispuşi să participe la el şi fac acest lucru pe temeiuri morale. Apoi, însuşi acest consens "este afirmat pe temeiuri morale, altfel zis include concepţii asupra societăţii şi asupra cetăţenilor ca persoane, precum şi principii ale dreptăţii şi o abordare a virtuţilor politice prin care acele principii sunt întrupate în caracterul uman şi exprimate în viaţa publică. De aceea, un consens parţial nu este numai un consens privind acceptarea anumitor autorităţi sau supunerea faţă de anumite aranjamente instituţionale, întemeiată pe convergenţa unor interese personale sau de grup."[186]

În al doilea rând, să notăm că Rawls nu are în vedere orice fel de societate. De pildă, ar fi absurd să se susţină că sarcina filosofiei politice e aceea de a întări încrederea oamenilor în legitimitatea instituţiilor sociale dintr-o societate totalitară. Dimpotrivă, societăţile avute în mod paradigmatic în vedere sunt democraţiile constituţionale contemporane. Acestea au apărut după războaiele religioase dintre protestanţi şi catolici, iar o trăsătură esenţială a lor este faptul pluralităţii concepţiilor morale, filosofice şi religioase pe care le acceptă şi le promovează membrii lor. În războaiele religioase dintre protestanţi şi catolici fiecare din părţile implicate a înţeles

că nu poate învinge, că a continua însemna a produce mai mult haos, mai mult dezastru. Chiar împotriva voinţei lor, ele au trebuit să se accepte reciproc. De bună seamă, tolerarea a avut un caracter instrumental; dar, în timp, a tolera pe cel cu convingeri religioase fundamental diferite şi ireconciliabile cu ale tale a ajuns în societăţile moderne să aibă o valoare intrinsecă. Mai general vorbind, în democraţiile constituţionale moderne principiul toleranţei a devenit fundamental, permiţând o pluralitate de concepţii conflictuale şi chiar incomensurabile asupra binelui afirmat de membrii acestora.

În particular, Rawls se raportează prioritar la istoria Statelor Unite ale Americii. Dacă istoria acestora, tradiţiile politice care acum fac parte din viaţa publică americană, disputele şi convingerile reflective* ar fi fost altele, atunci, crede Rawls, chiar sarcina socială practică a filosofiei politice ar fi putut fi alta[187]. Decurge de aici că, în chip explicit, criteriul dreptăţii al lui Rawls este parohial: el se bazează pe valorile şi convingerile reflective prevalente dintr-o anumită societate, într-un anumit moment al evoluţiei ei, exprimă aşadar modul în care în particular americanii contemporani nouă se raportează la lume şi sunt dispuşi să fie loiali unor aranjamente sociale.

Există însă şi un alt aspect care face ca abordarea lui Rawls să fie parohială: anume, se poate susţine că teoria sa e aplicabilă tuturor societăţilor sau numai unora (anume, celor în care cetăţenii sunt consideraţi ca liberi şi egali)? În *O teorie a dreptăţii* Rawls admitea deja că teoria

---

* Convingerile reflective sunt cele care rezistă chestionării lor reflective. Pentru expresia "considered judgements", aşa cum este folosită în *A Theory of Justice*, o opţiune de traducere foarte potrivită pe care am auzit-o propusă este: judecăţi bine-cumpănite.

sa nu se aplică tuturor societăţilor, ci numai unora: cele în care sunt împlinite circumstanţele humeene ale dreptăţii[188]. În lucrările ulterioare domeniul de aplicare a teoriei este redus drastic: ea este definită ca vizând doar structura de bază a democraţiilor constituţionale moderne. Cum una dintre caracteristicile lor principale este existenţa unei divizări profunde între cetăţenii lor prin doctrine filosofice, religioase, morale, teoria dreptăţii ca echitate îşi fixează ca obiectiv tocmai eliminarea divergenţelor din aceste societăţi cu privire la forma dreaptă de organizare a instituţiilor din structura lor de bază[189].

Precizările făcute aici sunt sunt foarte importante şi dintr-un alt motiv: ele fixează domeniul pe care şi-l propune o teorie de filosofie politică precum e cea a dreptăţii ca echitate. O astfel de teorie este, cu o frază celebră de pe acum, **politică şi nu metafizică**. Aici e cheia înţelegerii sensului pe care îl acordă Rawls filosofiei politice, sarcinii ei sociale practice. În mod obişnuit, noi admitem de bună seamă că o teorie a dreptăţii este o concepţie morală. Iar exemple de astfel de concepţii putem da fără dificultate: filosofia morală a lui Kant sau teoria utilitaristă clasică, aşa cum e formulată în lucrările lui J. St. Mill sau H. Sidgwick. O teorie a dreptăţii apare ca aplicare a unei astfel de concepţii la un subiect particular, chestiunile politice. În particular, o teorie a dreptăţii ar putea fi înţeleasă, potrivit cu cele menţionate mai sus, ca aplicare 1) la instituţiile care definesc structura de bază a unei societăţi, şi anume 2) la structura de bază a unei democraţii constituţionale moderne cum e cea americană.

Acest mod de a vedea lucrurile este greşit, argumentează Rawls. O concepţie despre dreptate nu trebuie privită (neapărat) ca aplicare a unei concepţii morale generale. Desigur, putem deosebi între astfel de

teorii morale generale şi o concepţie asupra dreptăţii pe temeiul că cea de-a doua are un subiect mai strâmt. Dar această deosebire nu e totuna cu a spune că a doua e o aplicare a primeia ori că prima e a doua suplimentată cu valori, principii, virtuţi noi (nepolitice). Pentru a vedea cum argumentează Rawls această susţinere, să introducem mai întâi două noţiuni: cea de concepţie morală comprehensivă şi cea de concepţie politică. O concepţie morală e generală atunci când se aplică unei largi game de subiecte, nu doar celor privind structura de bază a societăţii; şi e comprehensivă atunci când ea cuprinde concepţii cu privire la ceea ce este valoros în viaţă, idealuri de virtute personală şi de caracter, idealuri de prietenie, de relaţii de familie etc.[190] Concepţiile filosofice, religioase sunt de obicei generale şi comprehensive. De exemplu, filosofia morală a lui Kant este o concepţie generală şi comprehensivă în care idealul regulativ al autonomiei personale are un rol central. Concepţia lui Kant are ca obiect atât relaţiile interindividuale, cât şi cele sociale. Astfel, atunci când se aplică relaţiilor sociale, ea accentuează asupra faptului că oamenii sunt persoane libere şi egale; ca urmare, toate aranjamentele sociale vor trebui să respecte acest lucru. Pentru un kantian, o concepţie asupra dreptăţii poate fi derivată: el poate să argumenteze, pornind de la poziţia sa generală, că o teorie a dreptăţii are ca obiect structura de bază a societăţii, ba chiar ar putea să susţină cele două principii ale lui Rawls. Pentru un kantian, întemeierea teoriei morale politice se află aşadar în teoria comprehensivă. În general, dacă o concepţie asupra dreptăţii este aplicarea unei concepţii generale şi comprehensive, atunci ea este **metafizică**.

O concepţie politică asupra dreptăţii are, aşa cum am văzut, un subiect specific de aplicare: structura de bază

a unei societăţi democratice. Dar, în al doilea rând, a o justifica nu constă în a justifica o concepţie comprehensivă. Chiar dacă, precum în cazul unui kantian, ea poate fi acceptată pentru că e acceptată o anumită concepţie comprehensivă, ea trebuie să poată fi admisă numai pe temeiuri care privesc propriul subiect de aplicare: ea trebuie să se poată prezenta prin sine însăşi ca o concepţie rezonabilă asupra structurii de bază. Ca urmare, ea va nu va putea face apel la justificările pe care le aduc diverse concepţii comprehensive, ci doar la ideile care sunt latente în cultura politică publică a unei societăţi democratice. Această cultură publică include instituţiile politice ale unui regim constituţional şi tradiţiile publice ale interpretării lor (incluzându-le pe cele juridice), precum şi texte şi documente istorice care sunt cunoaştere comună. Într-o societate democrată există o tradiţie a gândirii democrate, al cărei conţinut este în general familiar şi inteligibil cel puţin simţului comun educat. Instituţiile fundamentale ale societăţii, precum şi formule acceptate de interpretare a lor sunt luate ca un fond de idei şi de principii care, implicit, sunt împărtăşite[191]:

> Valorile politice ale unei democraţii constituţionale pot, totuşi, să fie privite ca deosebite [de valorile morale în general - n. A.M.] în sensul că pot fi elaborate folosind ideea fundamentală a societăţii înţeleasă ca sistem echitabil de cooperare între cetăţeni liberi şi egali, luaţi ca rezonabili şi raţionali* .[192]

---

* Conceptele de rezonabil şi de raţional sunt esenţiale pentru înţelegerea punctului de vedere al lui Rawls. O persoană **raţională** este una care îşi afirmă interesele (elaborând planuri de viaţă) şi le urmează, adoptând cele mai eficiente mijloace pentru atingerea scopurilor sale. O persoană este **rezonabilă** atunci când recunoaşte că este egală cu ceilalţi şi când este dispusă să propună principii şi standarde de cooperare echitabilă şi să le accepte, cu condiţia ca şi

Desigur, putem considera că, de regulă, o persoană care ar fi să accepte o astfel de concepţie politcă asupra dreptăţii are şi propria sa concepţie comprehensivă. Ea ar putea dori să întemeieze concepţia politică pe propria-i concepţie comprehensivă; chiar dacă ea ar admite că problemele politice ale dreptăţii au o justificare publică suficientă, ar putea încă să simtă că, din punctul ei de vedere, mai trebuie spus ceva. Şi că acel ceva (de pildă, faptul că principiile concepţiei politice sunt adevărate) nu poate fi susţinut decât printr-o concepţie comprehensivă. Dar, acceptând concepţia politică, ea va trebui în acelaşi timp să admită că, deşi poate greşite, concepţiile comprehensive ale celorlalţi trebuie de asemenea acceptate ca rezonabile; că, deci, atunci când ea insistă asupra propriei concepţii comprehensive nu are în acelaşi timp pretenţia că aceasta are un statut special (să zicem, că este singura adevărată)[193].

Aşadar, o concepţie politică asupra dreptăţii va urmări să articuleze o perspectivă recunoscută public asupra acelor aranjamente ale structurii de bază ale unei societăţi democratice care sunt cele mai potrivite pentru a face efective valorile libertăţii şi egalităţii. Această concepţie trebuie să fie consistentă cu diferitele concepţii comprehensive (rezonabile) care există în societate. Altfel zis, formularea unei astfel de concepţii trebuie realizată în

---

ceilalţi să le accepte; când este dispusă să accepte să discute termenii de cooperare propuşi de alţii şi să-i accepte în măsura în care îi consideră justificabili pentru toţi. Concepţiile comprehensive susţinute de persoane rezonabile vor fi la rândul lor rezonabile. O persoană rezonabilă e pregătită să admită că şi alte doctrine comprehensive sunt rezonabile, că deci concepţia sa nu are vreo pretenţie specială, dincolo de propriile ei merite Cf. *Political Liberalism*, lecture II.

doi paşi: mai întâi, e nevoie de găsirea unei baze împărtăşite în comun de convingeri reflective* . Apoi, odată detectată o asemenea bază (care, evident, va trebui să fie consistentă şi formulată explicit), va trebui formulată o concepţie cu privire la modul în care trebuie organizate principalele instituţii ale societăţii astfel încât ele să asigure realizarea celor două valori fundamentale, libertatea şi egalitatea. O astfel de concepţie va furniza un punct de vedere public, recunoscut astfel de membrii societăţii, din care fiecare va putea determina caracterul drept sau nedrept al instituţiilor politice şi sociale[194].

În acest loc apare problema statutului filosofiei, în particular al filosofiei politice. Fiindcă, pe de o parte, o concepţie politică asupra dreptăţii este o concepţie *filosofică*. Pe de altă parte, ea este o concepţie *politică*, deci una a cărei justificare trebuie să fie independentă de, neutră faţă de concepţiile comprehensive relevante, în cazul nostru de concepţiile filosofice comprehensive (precum liberalismul utilitarist ori cel deontologist, cum e cel kantian). Ca să luăm un exemplu (cu siguranţă cel mai la îndemână aici) concepţia filosofică a dreptăţii ca echitate va avea două caracteristici: mai întâi, ea va fi o concepţie de ordinul întâi, despre tipurile de aranjamente admisibile ale structurii de bază a unei societăţi democratice; în al doilea rând, ea va fi independentă pe cât posibil de alte părţi ale filosofiei, în special de problemele şi controversele ei foarte vechi[195] (cum ar fi cele privind natura binelui, felul în care sunt stabilite (dacă pot fi stabilite) ca adevărate principii normative morale, controversa dintre realism şi subiectivism în legătură cu statutul valorilor morale şi politice etc.).

---

* De pildă, respingerea sclaviei sau necesitatea toleranţei religioase.

Este, neîndoielnic, ceva paradoxal în susţinerile lui Rawls. Fiindcă ce se află în spatele acestora este ideea unei filosofii fără fundaţii. Mişcarea filosofică este în mod obişnuit una de căutare a temeliilor undeva mai în abstract, mai în general. Însă concepţia politică refuză din principiu aşa ceva: nu ca un moft, nu pentru că ar considera că fundarea nu i s-ar potrivi, ci dintr-o încercare de a-şi păstra coerenţa. Căci, dacă ar accepta fundarea de tip comprehensiv, atunci nu ar mai fi coerentă, nu ar mai putea să existe în vederea scopului ei* . E aici, aş fi tentat să spun, un fel de argument protreptic, însă pe dos. Într-adevăr, câtă vreme argumentul protreptic voia să convingă că filosofia nu poate fi ocolită, fiindcă este şi acolo unde nu este, legitimitatea unei concepţii politice se bazează, dimpotrivă, tocmai pe aceea că filosofia nu este nici acolo unde este.

Într-o societate democratică, în care există doctrine conflictuale şi incomensurabile, putinţa de a obţine acordul tuturor asupra problemelor fundamentale filosofice e pusă sub semnul întrebării. Un atare acord - la fel ca şi acordul asupra unor chestiuni religioase fundamentale - nu poate fi obţinut fără a încălca drastic libertăţile fundamentale ale oamenilor. Or, cu siguranţă că filosofia nu năzuieşte spre un astfel de acord: preţul plătit

---

* Cum se ştie, alternativa tradiţională la fundaţionism este o perspectivă coerentistă. De altfel, poziţia lui Rawls a fost de obicei interpretată în acest fel. Or, se vede că justificarea unei concepţii politice nu este nici coerentistă, cel puţin nu în înţelesul obişnuit al termenului. Se va putea totuşi argumenta că în sensul ideii de echilibru reflectiv în sens larg concepţiile politice sunt justificabile corentist. Nu e locul să discutăm pe larg acest lucru; cred însă că ideea de echilibru reflectiv în sens larg nu dă seamă de modalităţile în care este justificată ca politică o concepţie filosofică asupra dreptăţii.

ar fi mult prea mare (oricât de înaltă ne-ar părea cerinţa acordului în chestiuni filosofice). Iar membrii unei societăţi actuale vor evita un acord care îi forţează să se lepede de convingerile lor filosofice fundamentale. Cu atât mai mult cu cât există o cale mai simplă de a obţine un acord politic, anume aceea de a se lăsa deoparte chestiunile filosofice atunci când deliberează asupra dreptăţii. Una dintre chestiunile care trebuie lăsate deoparte este pretenţia concepţiilor filosofice comprehensive de a reprezenta o căutare a adevărului: ideea, de sorginte socratică, după care acceptabilitatea unei opinii depinde de adevărul ei. Această poziţie nu este însă compatibilă cu ideea unei filosofii politice. Într-adevăr, dacă lucrurile ar fi să stea astfel, atunci într-o societate în care există concepţii comprehensive (rezonabile) diferite, chiar incompatibile între ele nu se poate ajunge la o bază acceptată în comun dacă fiecare ar insista asupra adevărului concepţiei comprehensive susţinute: dacă se acceptă existenţa unei baze publice comune, atunci nu există nici o modalitate împărtăşită de toţi pentru a deosebi între opinii adevărate şi opinii false. Filosofia politică va trebui atunci să renunţe la pretenţia atingerii unui adevăr unic, la pretenţia recunoaşterii unei singure perspective filosofice ca fundamental corecte*: "[F]ilosofia,

---

* Această susţinere cred că îşi pierde orice fel de stranietate dacă ne gândim să o aplicăm la ideea de libertate a cuvântului. Remarcile de mai sus cred că amintesc cu forţă celebrele argumente în acest sens ale lui J. St. Mill, din capitolul al doilea al cărţii sale *Despre libertate*. Aici e poate nimerit să amintesc o foarte incisivă formulare a Curţii Supreme a SUA, care privea necesitatea de a proteja strict *conţinutul* libertăţii cuvântului, conform primului amendament la constituţie: formularea era aceea că, potrivit constituţiei americane, "nu există ceva de genul unei idei false". Desigur, atunci nu există nici ceva de genul unei idei adevărate! Altfel zicând, problema adevărului şi falsităţii opiniilor este irelevantă în acest loc.

înţeleasă ca o căutare a adevărului despre o ordine metafizică şi politică independentă nu poate [...] furniza un fundament funcţional şi împărtăşit în comun al unei concepţii politice asupra dreptăţii într-o societate democratică."[196]

Dar acceptarea ideii de filosofie politică publică este consistentă cu înţelegerea ei tradiţională ca **reflecţie critică** asupra opiniilor noastre. Concepţiile comprehensive nu vor putea constitui baza unui consens reflectiv, parţial într-o societate democratică. Însă filosofia politică publică îşi propune să detecteze nu opiniile adevărate, ci opinii reflective pe care noi suntem cel mai justificaţi să le acceptăm ca rezonabile; iar acei "noi" la care am făcut referire sunt toţi membrii unei astfel de societăţi.

Elaborată politic, ca independentă de controversele filosofice, concepţia asupra dreptăţii îşi poate atinge obiectivul de a obţine un acord public (sub o idee organizatoare despre ceea ce e drept) asupra ideilor de egalitate şi libertate. Mişcarea începută acum trei secole cu acceptarea graduală a principiului toleranţei şi care a condus la statul despărţit de religie şi la libertatea de conştiinţă a ajuns într-un nou punct. Anume, trebuie să admitem despărţirea concepţiei asupra dreptăţii de opţiunile fundamentale filosofice ale persoanelor dintr-o societate. Chiar concepţiile filosofice (precum o concepţie filosofică asupra dreptăţii) devin politice, nemaifiind metafizice. Doar aşa se poate da un răspuns problemei fundamentale care se ridică în faţa filosofiei politice: cum e posibil să existe o societate liberă şi stabilă de cetăţeni liberi şi egali, care în acelaşi timp rămân profund divizaţi de doctrine (rezonabile) religioase, filosofice şi morale? Altfel spus, răspunsul constă în extinderea aplicării principiului toleranţei la filosofia însăşi.

> "A aplica principiul toleranţei la filosofia însăşi înseamnă a lăsa cetăţenii înşişi să hotărască asupra chestiunilor de religie, filosofie şi morală potrivit punctelor lor de vedere liber exprimate."[197]

Dacă aşa vor sta lucrurile, atunci o concepţie asupra dreptăţii îşi poate atinge ţelurile: admiţându-se existenţa divergenţelor filosofice, religioase etc. fundamentale şi ireconciliabile între membrii societăţii, ea oferă modalităţile de a realiza un acord adânc între aceştia, întemeiat pe o cultură politică publică.

Filosofia politică este deci **politică** nu numai în sensul tradiţional că vizează o anumită problematică, ci şi în acela că ea nu este metafizică. Filosofia politică este, totodată, **publică**; aceasta, fiindcă încorporează "raţiunea publică":

> Raţiunea publică este publică în trei moduri: ca raţiune a cetăţenilor ca atare, ea este raţiunea publicului; subiectul ei constă în binele publicului şi în chestiuni de primă importanţă privind dreptatea; natura şi conţinutul ei sunt publice, fiind date de idealurile şi principiile exprimate de concepţia societăţii asupra dreptăţii politice şi promovate deschis pe acea bază[198].

Conţinutul raţiunii publice e dat de o concepţie politică asupra dreptăţii, deci (i) de modul în care sunt specificate anumite drepturi şi libertăţi, (ii) de priorităţile ataşate acestora şi (iii) de măsurile luate ca toţi membrii societăţii să le poată utiliza în mod efectiv.

Aceasta ar fi, pe scurt, imaginea filosofiei care decurge din elaborarea în chip consistent a ideii dreptăţii ca echitate. Spre deosebire de perspectiva dominantă până către anii '60, concepţia filosofică a dreptăţii ca echitate este o întreprindere de ordinul întâi, nu metanormativă ci direct şi explicit normativă: este filosofie primară. Dar ea nu este semnalul revenirii pur şi simplu la teoriile

filosofice normative tradiţionale. Ideea ei vine nu dinspre ontologie, nici dinspre epistemologie, ci dinspre filosofia politică. Ea este, cu o frază a lui K. Nielsen[199], **filosofie antifilosofică***. Căci dreptatea ca echitate este o concepţie nu comprehensivă, nu metafizică, ci politică şi publică. Oare noi, în societatea românească actuală, în care concepţiile comprehensive abia se apropie cu neîncredere de mecanismele unui *modus vivendi* timid, nu am avea nevoie măcar de formularea unui ideal al normalităţii democratice, al acelui consens parţial care constituie temelia edificării unei concepţii politice şi publice asupra felului în care ar fi să arate principalele instituţii ale societăţii noastre? Întrebarea este evident retorică; ceea ce nu înseamnă şi că e lipsită de sens.

* Nielsen scrie: "Anti-Philosophy Philosophy". Filosofia care apare este una îndreptată în contra Filosofiei (cu majusculă): împotriva tradiţiei marii filosofii.

NOTE

FILOSOFIA, ÎNTRE MODESTIE ŞI UMILINŢĂ

[1] Mă simt dator să menţionez că scrierea acestui eseu a fost provocată de o lucrare a lui Valentin Mureşan, intitulată "Ce este filosofia?" care, după ştiinţa mea, nu a fost încă publicată.

[2] Discuţiile asupra ideii de modestie sunt destul de multe în ultima vreme; studii ale unor autori ca J. Driver, O. Flanagan, D. Statman, N. Richards, A. Ben-Ze'ev se găsesc în revistele: *The Journal of Philosophy*, numărul 86 (1990), pp. 373-84 şi 420-8; *The Philosophical Quarterly*, numărul 42 (1992), pp. 420-38; *American Philosophical Quarterly*, numerele 25 (1988), pp. 253-9 şi 30 (1993), pp. 234-46.

[3] A se vedea de pildă Ch. Parsons, "The Politics of Recognition", în A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

[4] A se vedea, de pildă, W.J. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp.78-9. Frankena nu este însă metaetician în sensul de mai sus.

[5] Am luat o carte de etică normativă - s-a întâmplat să fie vorba de J. Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977 - şi am extras din ea întrebări ca cele de mai sus.

[6] J.B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, SUNY Press, New York, 1989, pp. 3-4.

[7] De fapt, ordinea e foarte importantă! Aş vrea să menţionez totuşi că ideea acestui echilibru reflectiv e mai complicată: ea priveşte nu orice fel de raporturi dintre teorii şi fapte, ci între anume teorii şi fapte; e vorba de teorii generale şi fundamentale. Apoi, înţelegerea echilibrului reflectiv ca o relaţie binară, între teorii şi fapte, defineşte ceea ce se cheamă „echilibrul reflectiv în sens restrâns"; în sens „larg", e avut în vedere şi altceva: anume, o multitudine de teorii de fundal care constrâng într-un fel sau în altul felul în care se desfăşoară negocierea dintre teorii şi fapte. A se vedea în acest sens J. Rawls, "The

Independence of Moral Theory", în *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47b (1974), pp. 5-22 sau N. Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", în *The Journal of Philosophy*, 76 (1979), pp. 256-282.

[8] Această problemă e tratată foarte pe larg în eseul privitor la ideea de practică filosofică.

[9] Voi discuta pe larg această distincţie în eseul următor.

DESPRE AUTORITATE ÎN MATERIE DE FILOSOFIE

[10] Dacă îmi aduc bine aminte, în primăvara lui 1991 la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti au fost mai multe întâlniri consacrate ideii de autoritate în filosofie. Nu încerc să las să se creadă că în discuţiile purtate atunci am întâlnit exprimată direct, explicit şi coerent o poziţie ca cea pe care o voi cerceta mai la vale. Dar pe de altă parte mărturisesc că acele discuţii au constituit punctul de plecare al eseului de faţă.

[11] Aceasta dilemă a fost sugerată în lucrarea pezentată de profesorul Mircea Flonta în primăvara lui 1991 la seminarul de care aminteam al Facultăţii de Filosofie din Universitatea Bucureşti.

[12] O traducere românească a acesteia a apărut la Editura Humanitas în 1991.

[13] *Tractatus*-ul este o succesiune de aforisme, iar fiecare poartă un număr. Sunt şapte propoziţii fundamentale, iar sub ele se desfăşoară celelalte. Cea citată cade, evident, sub a cincea etc.

[14] Aş vrea să atrag atenţia că distincţia nu e prea clară potrivit versiunii româneşti a *Tractatus*-ului.

[15] Cf. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

[16] A se vedea în acest sens exemplarul eseu "O pledoarie pentru avort" de J.J. Thomson, a cărui traducere în româneşte se află în volumul *Etică aplicată*, Editura Alternative, Bucureşti, 1995.

[17] Mă bazez aici pe J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, Lecture I.

[18] *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford, 1949.

[19] M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983, p. 36.

DESPRE PRACTICA FILOSOFICĂ

[20] A se vedea, pentru o înţelegere de acest gen a unei teorii, J.D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, D. Reidel, Dordrecht, 1971.

[21] Exemplele sunt date de Th. Kuhn în lucrarea sa clasică *The Structure of Scientific Revolutions*, second ed., Chicago University Press, 1970, *Postscript*. Kuhn indică şi exemple mai complicate, de pildă unul privitor la o pereche de oscilatori armonici conjugaţi, caz în care legea a doua a lui Newton devine două ecuaţii, fiecare dintre ele mai complicată decât fiecare din cele luate mai devreme ca exemple.

[22] P. W. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986. Voi menţiona că abordarea lui Taylor e de fapt mai complicată decât ar sugera poate remarcile de aici.

[23] Taylor, *op. cit.*, p. 263.

[24] Această chestiune este abordată pe larg în cartea lui R.B. Louden *Morality and Moral Theory. A Reappraisal and Reaffirmation*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

[25] Una dintre cărţile sale, *Morality*, a apărut şi în româneşte la Editura Alternative.

[26] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985, p. 72.

[27] *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 17.

[28] B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York, 1981, p. 2.

[29] După St. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of*

Modernity, Free Press, New York, 1990, acest gen de abordare e una dintre caracteristicile stilului de a filosofa al veacului al XVII-lea - stil centrat pe teorii şi care admitea ca soluţii doar pe cele formulate în astfel de termeni universali, atemporali.

[30] A se vedea, de pildă, E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics", în E.R. Winkler, J.R. Coombs, *Applied Ethics*, Blackwell, London, 1993, pp. 343-65. Winkler argumentează că este dificil să **interpretăm** diversele cazuri concrete ca subsumându-se unui principiu şi că e dificil de admis că o teorie se poate aplica în mod corect la cazuri **noi**, de neconceput atunci când versiunile originare ale teoriilor sau principiilor au fost formulate.

[31] St. Fish, "Consequences", în W.J.T. Mitchell (ed.), *Against Theory*, Chicago University Press, Chicago, 1989, p. 110.

[32] E.R. Winkler, *op. cit.*

[33] Argumentele anti-teoreticianului că etica nu constă în principii universale de raţionament, ci în principii care ţin cont de caracterul celor care acţionează, de circumstanţele sociale, de standardele sociale, de idealurile care definesc comunităţi particulare de persoane, cred că sunt totuşi extrem de valoroase dacă le luăm ca atacuri împotriva punctului de vedere raţionalist general, care ignoră diversitatea practicilor etice umane, legăturile acesteia cu contextele culturale şi istorice particulare în care ele există. Dar în acest sens abordări ale unor filosofi precum B. Williams, A. MacIntyre (în *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984) sau Martha Nussbaum (în *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986) vizează natura punctului de vedere raţionalist asupra teoriilor sau principiilor morale, şi nu orice fel de eforturi de a elabora astfel de teorii sau principii.

[34] Unii autori sugerează că abordarea directă a cazurilor concrete este o activitate intelectuală legitimă, care îşi are propria "logică". Pentru o analiză recentă a acestui aspect, e interesant studiul "Applied Ecology and the Logic of Case Studies", publicat de K. Shrader-Frechette şi E.D. McCoy în *Philosophy of Science*, 61 (1994), no 2, pp. 228-49.

[35] E.R. Winkler, "From Kantianism to Contextualism: The Rise and Fall of the Paradigm Theory in Bioethics".

[36] A se vedea, de exemplu, M. Siegel, "Clinical Ethics and Clinical Medicine", în *Archives of Internal Medicine*, vol. 139 (1974), pp. 914-15 sau unele studii din culegerea *Clinical Ethics: Theory and practice*, editată de B. Hoffmaster et al., Human Press, Clifton, 1989.

[37] Chiar şi susţinătorii eticii aplicate erau de acord că **deciziile** în cazurile morale dificile nu se pot lua de către eticieni; dar ei sperau că eticienii sunt cel puţin în situaţia de a oferi o anumită expertiză - de a sugera că o acţiune e justă şi că alta este greşită. Odată cu anti-teoreticienii, eticianul nu mai poate aspira nici măcar la statutul de sfătuitor.

[38] Argumente de acest fel - care încearcă să tragă o concluzie din aceea că dintr-un argument nu decurge o concluzie - de obicei nu sunt prea fericite. Dar în secţiunea următoare voi argumenta pozitiv în ce constă rolul pe care îl mai poate avea un filosof.

[39] Din perspectiva în care ne situăm acum!

[40] A se vedea, de exemplu, H. Shue, "After You: May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor?", în *Indiana Journal of Global Legal Studies*, voll, no 2, Spring 1994, pp. 343-66 (în special secţiunea III), precum şi lucrarea nepublicată încă "Avoidable Necessity: Global Warming, International Fairness, and Alternative Energy".

[41] H. Shue, "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", în *Law and Policy*, vol. 15, no 1, January 1993, p. 51.

[42] Aici îl urmez pe T.W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, pp. 44-5. Tot de la Pogge provine şi modul de a deosebi între abordările deontologice şi consecinţionaliste ale moralităţii.

[43] Cele mai cunoscute argumente împotriva relevanţei morale a acestei distincţii au fost aduse în discuţiile cu privire la raportul dintre eutanasia activă şi cea pasivă. Unii autori (de exemplu, J. Rachels, în *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1986) au argumentat în favoarea "tezei echivalenţei": punctul de vedere că a omorî şi a lăsa pe cineva să moară sunt echivalente din punct de vedere moral (deci, că dacă toate celelalte condiţii sunt egale, nu avem motive morale relevante pentru a susţine că omorârea şi lăsarea unei persoane să moară au statute morale diferite).

[44] H. Shue, "After You: May the Action by the Rich Be Contingent

Upon Action by the Poor?"

[45.] H. Shue, "The Unavoidability of Justice", în A. Hurrell, B. Kingsbury (eds.) *The International Politics of the Environment*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 391.

[46.] "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", p. 47.

[47.] "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", pp. 48-9.

[48.] Shue a sugerat că putem deosebi între dreptatea privitoare la termenii înşişi ai acordului ("dreptatea internă") de dreptatea care vizează circumstanţele în care este făcut acel acord ("dreptatea de fundal") - a se vedea "The Unavoidability of Justice", pp. 386-7. Această distincţie, deşi corectă, îmi pare că încurcă două chestiuni diferite: 1) rolul întrebărilor de forma: de la cine? în abordarea problemelor unei distribuţii echitabile; şi 2) rolul standardelor de echitate. Vom vedea imediat că Shue distinge între standarde de echitate anterioare unui acord şi standarde de echitate ulterioare acestuia. Or, existenţa unor astfel de standarde nu e legată de rolul unor întrebări de forma: de la cine?

[49.] "After You: May Action by the Rich Be Contingent Upon Action by the Poor?", pp. 361-2.

[50.] "Subsistence Emissions and Luxury Emissions", p. 49.

MARILE SCENARII

[51.] Am pus special între ghilimele acest termen, fiindcă relatările respective au fost receptate tocmai în sensul că nu aduceau nimic semnificativ; iar "semnificativ" înseamnă, desigur, şi indicarea existenţei unor scenarii ori conspiraţii.

[52.] V. Pasti, M. Miroiu, C. Codiţă, *România: starea de fapt. I. Societatea*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997, p. 178.

[53.] A se vedea J. Kifner, "Romania: A Country Is Haunted", în *New York Times*, February 20, 1990, p. A10.

[54] Cum nu am avut la dispoziţie această remarcă a preşedintelui Iliescu, textul redat e de fapt traducere din limba engleză, din articolul semnat de J. Kifner.

[55] A se vedea de pildă D. Pipes, *Hidden Hand. Middle East Fears of Conspiracy*, MacMillan, London, 1996.

[56] Termenul e definit astfel de M. Zonis şi de C.M. Joseph, în "Conspiracy Thinking in the Middle East", în *Political Psychology*, vol. 15, no 3 (1994), pp. 443-59. Prezentarea aspectelor psihologice ale acestei gândiri (în afara cazurilor explicit menţionate), ca şi invocarea unor exemple, se bazează pe acest studiu.

[57] Aici modific destul de mult definiţia dată de Zonis şi Joseph.

[58] Pentru o analiză a acestor chestiuni, a se vedea, de pildă, A.W. Lerner, *The Manipulators*, Lawrence Erlbaum Ass. Publishers, Hillsdale, N.J., 1990, sau R. Christie, F. Geis (eds.), *Studies in Machiavellianism*, Academic Press, New York, 1970.

[59] *SPY Magazine*, citat în Zonis şi Joseph.

[60] A se vedea, de pildă, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-III*, American Psychiatric Press, Washington, 1989; de asemenea, *International Perspectives in DSM-III*, American Psychiatric Press, Washington, 1983. Autorii americani par să aibă o înţelegere diferită de cea a colegilor lor europeni asupra înţelesului unor termeni ca "paranoia" sau "paranoid". Ei accentuează asupra ideii de persecuţie în definirea acelui înţeles, în timp ce pentru europeni (e amintită şcoala germană) expresia "paranoia" se aplică şi în cazul unor psihoze cu trăsături ca cele menţionate, dar care privesc gelozia, dragostea, invidia, ura, supranaturalul etc. E discutabil însă dacă înţelesul dat termenilor de autorii americani , bunăoară cel preferat în *DSM-III*, e mai restrictiv decât cel european, sau poate recupera şi cazurile celelalte.

[61] Înclinaţia de a gândi astfel poate fi socotită şi ca o consecinţă a infantilizării induse de regimul paternalist în care mulţi dintre noi ne-am trăit întreaga viaţă. În acest regim statul (partidul) este atotştiutor, iar indivizii umani sunt doar prunci sortiţi să nu crească vreodată. Apoi, regimul favoriza atitudinea de a-i suspecta pe alţii că te manipulează ca pe un neputincios - şi prin urmare formarea unei stime de sine foarte scăzute.

[62] De exemplu, Zonis şi Joseph, în articolul citat.

[63] N. Cameron, de pildă, în *The Psychology of Behavior Desorders. A Biosocial Interpretation*, Houghton Mifflin, 1947, accentuează asupra acestor aspecte în naşterea paranoii.

[64] G. Devereux, *Basic Problems of Etno-Psychiatry*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, pp. 216-7.

[65] *From Anxiety to Method*, Mouton, The Hague, 1967, pp. 218-9 (cf. şi p. 88).

[66] Proiectarea în afară este considerată de unii autori ca o formă fundamentală de apărare.

[67] E interesant să notăm aici un fapt important: potrivit acestei înţelegeri a conspiraţiilor, ele nu sunt legate de un anumit tip de consecinţe urmărite. Nu se presupune că intenţiile conspiratorilor sunt malvolente, ori că rezultatele la care duc conspiraţiile sunt nedorite.

[68] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, Routledge & Kegan Paul, London, 1966, p. 94.

[69] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972, p. 341.

[70] A se vedea, de pildă, Ch. Pigden, "Popper Revisited, or What Is Wrong With Conspiracy Theory?", în *Philosophy of Social Sciences*, 25, 1, martie 1995, pp. 3 - 34.

[71] Ch. Pigden, "Popper Revisited", p. 7.

[72] K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 125.

[73] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, p. 95.

[74] K. R. Popper, "Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei", în Mircea Flonta (ed.), *Filosoful - rege?* Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 112.

[75] K. R. Popper, "Despre sursele cunoaşterii şi ale ignoranţei", p. 114.

[76] În *After Virtue*, Duckworth, 1985, p. 84. MacIntyre discută în acest loc originile iluministe ale ideilor lui Marx, în particular ale celebrelor sale *Teze ad Feuerbach*.

[77] Am putea, la o adică, să acceptăm şi acest lucru: numai că atunci nu mai ţine supoziţia făcută, că el a chemat minerii cu un

anumit scop - acela de a elimina partidele politice adverse.

[78] Sper că nu trebuie să accentuez că toată discuţia de mai jos are doar rolul de a exemplifica o perspectivă; scenariul invocat e folosit doar în sens instrumental. În plus, desigur că simplific lucrurile (s-ar putea zice că până a le caricaturiza). Dar scopul meu e altul: e doar acela de a evoca un anumit gen de presupoziţii (epistemologice) ale formulării de scenarii.

[79] Spun: "pare dificil", fiindcă nu cred că logic cele două chestiuni sunt legate între ele. Însă în contextul pe care îl discutăm acum ele au fost mereu legate, încât am putea chiar să înlocuim pe acest "pare dificil" cu "nu e posibil".

[80] Pentru unii filosofi **explicaţia** şi **predicţia** sunt simetrice în raport cu timpul la care sunt făcute: ceea ce este explicaţia pentru evenimentele trecute e predicţia pentru cele viitoare. Ei nu vor avea de aceea nici o dificultate să admită că ipotezele conspiraţionale nu au ambiţii predictive, odată ce au admis (cum am făcut şi eu la un moment dat mai devreme) că ele nu vor să explice evenimentele trecute. Alţi filosofi consideră însă că explicaţia şi predicţia nu sunt simetrice în raport cu timpul; pentru ei chestiunea pusă acum e nouă.

[81] Aş vrea să accentuez că felul în care folosesc aici termenul "înţelegere" nu e legat de faimoasă dispută dintre explicaţie şi înţelegere.

[82] Robert Pugsley e profesor de drept la Southwestern University; afirmaţia sa e citată din *Ithaca Journal*, May 17, 1995, p. A2.

[83] Pentru o prezentare extrem de pertinentă, de către unul din principalii reprezentanţi contemporani ai libertarianismului, a acestei perspective, a se vedea articolul lui Fr. A. Hayek cuprins în antologia editată de M.-R. Solcan şi A.-P. Iliescu, *Limitele puterii*, Editura All, Bucureşti, 1994.

[84] Sunt convins că o reacţie în contra acestui mod de a prezenta lucrurile e de genul următor: aici nu e vorba de supoziţii ideologice; mâna invizibilă nu e în tărâmul ideologiei - ci mai degrabă în cel al cercetării atente, ştiinţifice a societăţii. De acord; dar nu trebuie conchis de aici că mâna invizibilă e mai mult decât un concept teoretic, aparţinând unei perspective teoretice. Dacă el e folosit şi în scopuri ideologice vreodată - lucrul acesta abia rămâne de văzut.

[85] Am abordat chestiunile de natură etică implicate în diverse contexte filosofice mai pe larg - poate chiar plictisitor de mult - în alte

locuri pe parcursul prezentului volum.

[86]Spectrul supoziţiilor elitiste de care se leagă ideea de monarhie cred că este totuşi ceva mai larg; că e aşa se va vedea imediat ce voi sublinia că elitismele sunt de fapt simptom pentru ceva mai adânc.

[87]Remarca aceasta ar putea să deschidă un întreg câmp de discuţie: cel care priveşte ipotezele conspiraţionale la nivel mondial. Dar nu vreau în nici un caz să mă aventurez în el. Aş vrea doar să menţionez că multe dintre teoriile conspiraţionale care îşi fac aici veacul au un caracter de dreapta: sunt antisemite, fasciste sau anticomuniste.

[88]B. Barry, *Democracy, Power, and Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 528.

[89]Barry reaminteşte că pentru susţinători ai capitalismului ca M. Friedman sau Fr. A. Hayek trăsătura principală a acestuia este "automatismul", funcţionarea sa fără a necesita un proces centralizat de luare de decizii.

DEMOCRAŢIA ÎNTR-O LUME A DIFERENŢELOR

[90]O versiune românească e tipărită în volumul editat de Adrian-Paul Iliescu şi Mihail-Radu Solcan, *Limitele puterii*, Editura All, Bucureşti, 1994.

[91]J. St. Mill, *Despre libertate*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 10-11.

[92]Exemplele menţionate nu sunt desigur de acelaşi tip, iar poziţia pe care am putea-o avea faţă de ele s-ar putea să fie diferită; căci una e situaţia unei minorităţi precum cea maghiară în România şi alta e cea a uneia de imigraţie precum cea turcă în Germania; iar cazul negrilor americani pare să fie diferit de ambele. Dar nu voi intra în aceste probleme. A se vedea, de pildă, W.Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

[93]J. Rawls, *A Theory of Justice*,1971.

[94] Dificultatea e ridicată astfel de Amy Gutmann în introducerea sa la volumul *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*.

[95] Un atare punct de vedere e formulat explicit de I. Iliescu în cartea sa *Revoluţie şi reformă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994. Autorul afirmă că, întrucât regula majorităţii e admisă, a respinge rezultatele alegerilor înseamnă a respinge această regulă - care e fundament al democraţiilor moderne. E adevărat; dar, cum voi sugera mai jos, două sunt slăbiciunile acestui punct de vedere: pe de o parte, nu e decât o parte a adevărului; pe de alta, problema de fond este astfel eludată.

[96] Aici apelez la un exemplu al lui N.R. Miller, din "Logrolling, Vote Trading, and the Paradox of Voting: A Game-Theoretical Overview", în *Public Choice*, 1977. O abordare pe larg a chestiunii se află în A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957, precum şi în numeroasele lucrări care tratează problematica ridicată de rezultate precum cele ale lui Arrow.

[97] Nu intru aici în amănuntele care privesc modalităţile prin care astfel de "paradoxe" ar putea fi eliminate.

[98] J. Locke, *Second Treatise on Government*, paragrafele 95-99.

[99] Am folosit aici, deşi modificat, exemplul dat de B. Barry în *Political Argument*, 2nd ed., University of California Press, Berkeley, 1990, p. 312 (exemplul originar al lui Barry privea cinci persoane aflate într-un compartiment de tren).

[100] În cele ce urmează voi urma în mare argumentarea lui B. Barry din "Is Democracy Special?", în volumul său *Democracy, Power and Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

[101] Vezi în acest sens B. Barry, "Is Democracy Special?".

[102] A se vedea, de pildă, J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal perspective", în *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

[103] Formularea indică faptul că toleranţa e o atitudine de regăsit şi în alte contexte. Chiar Raz abordează mai pe larg toleranţa în cartea sa *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, cap. 15.

[104] Cf. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", pp. 157.

[105] J. Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 401-2.

[106] A se vedea de exemplu "Bakke's Case: Are Quotas Unfair?", în *A Matter of Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1985, pp. 214-220.

[107] J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", p.158

[108] Ch. Taylor, "The Politics of Recognition".

[109] Caracterizarea aceasta o urmează pe cea a lui Raz, din "Multiculturalism: A Liberal Perspective"; dar nu întrutotul: ea este ceva mai vagă, pentru a nu angaja şi punctele de vedere mai speciale susţinute de Raz.

[110] A se vedea, de pildă, M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*; A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1981; Ch. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990. Este interesant că în "The Politics of Recognition" Taylor nu îl critică direct pe Rawls, ci raportându-se la R. Dworkin (pp. 56-58). Dar ideea pe care o are în vedere explicit în mod critic - cea kantiană a autonomiei individuale - este constitutivă şi perspectivei lui Rawls.

[111] Cf. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", pp. 162-3.

[112] În comentariul său la eseul lui Taylor "The Politics of Recognition"; după Walzer, Taylor preferă cel de-al doilea fel de liberalism.

[113] În literatura filosofică de limbă engleză se operează cu distincţia dintre "good" şi "right". Cred că felul în care aceşti doi termeni ar trebui să fie redaţi în româneşte e o chestiune destul de dificilă. Dar, în mare, "good" poate fi tradus prin **bun**, iar "right" prin **corect** (din punct de vedere moral) sau, poate şi mai adecvat, prin **just**. E interesant să observăm că cei doi termeni sunt interrelaţionaţi; numai că lucrul acesta se face în feluri diferite din perspective teoretice diferite. Astfel, consecinţioniştii preferă să ia pe "bun" ca primitiv şi să defineacă ceea ce e corect cu ajutorul lui; deontologiştii consideră că o atare definire nu e posibil de împlinit.

[114] Ch. Taylor, "The Politics of Recognition", p. 59.

[115] *Multiculturalism*, pp. 102-103.

[116] A se vedea A. Gutmann, "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", p.171.

[117] *The Morality of Freedom*, cap. 14. în "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics" Gutmann discută "relativismul

cultural", "relativismul politic", "universalismul comprehensiv" şi propune "universalismul deliberativ". Dar, din păcate, nu e aici locul pentru a discuta mai pe larg fiecare dintre aceste răspunsuri.

[118]J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", p. 164.

[119]W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*.

[120]*Multicultural Citizenship*, cap. 1.2.

[121]V. Pasti, M. Miroiu, C. Codiţă, *România: starea de fapt. I. Societatea*, Editura Nemira, Bucureşti, 1997.

[122]Discuţia va fi reluată în eseul următor, în care chiar va fi indicat un citat din D. Hume.

TEORIA DREPTĂŢII SOCIALE ŞI IDEEA UNEI FILOSOFII POLITICE PUBLICE

[123]J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973; prima ediţie a fost publicată în 1971de Harvard University Press, Cambridge, Mass.

[124]*A Theory of Justice*, p. 3.

[125]A se vedea H. Kelsen, "What is Justice?", în *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 1 - 24.

[126]Aristotel, *Etica Nicomahică*, V, I, 1129b; 1130a; Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, pp. 106 - 107. În româneşte, acest sens larg al termenului "dreptate" nu pare prea comun. Dar verbul "a îndreptăţi" pare-se că poartă cu sine această largă accepţiune: atunci când spunem că cineva este îndreptăţit să facă ceva, admitem că respectivul comportament este unul pe care l-am putea caracteriza ca

fiind corect din punct de vedere moral. (Pentru remarci analoage, în cazul limbii engleze, a se vedea H. Sidgwick, *Methods of Ethics*, Dover, New York, 1966, p. 264n.)

[127] Traducerile din *Republica* se dau după Platon, *Opere*, vol. V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

[128] Argumentarea de aici provine din G. Vlastos, "Justice and Happiness in the *Republic*", în *Plato. A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971. Luat ca atare, susţine Vlastos, argumentul lui Platon nu e corect; dar el poate fi remediat. Nu e cazul să intrăm însă aici în detalii. Tot de la Vlastos vin şi denumirile de dreptate în sens "social" şi dreptate în sens "psihologic".

[129] Repet: argumentul e împrumutat din G. Vlastos; spun aceasta pentru că nu exclud posibilitatea de a argumenta invers, că pentru Platon fundamentală e dreptatea în sens "social", iar cea în sens "psihologic" e derivată, definibilă prin ea. Pentru acei autori care consideră că *Republica* este un dialog nesocratic, în sensul că se părăseşte individualismul moral al lui Socrate, o astfel de alternativă e atrăgătoare. Un autor ca Popper e aproape explicit în acest sens; cf. *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. 1, Humanitas, Bucureşti, 1993, cap. 6, în special par. VI.

[130] O tratare monografică a perspectivelor din care ele pot fi abordate se află în cartea lui P. Wenz, *Environmental Justice*, State University of New York Press, Albany, 1988.

[131] Chestiunea circumstanţelor dreptăţii a fost amintită de asemenea în eseul anterior, *Democraţia într-o lume a diferenţelor*.

[132] D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, în *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 184-185.

[133] Pentru o analiză detaliată a unor condiţii ca cele menţionate aici asupra conceptului de dreptate a se vedea David Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976, cap. I.

[134] Pentru distincţia dintre cele două feluri de principii se poate consulta B. Barry, *Political Argument*, London, 1965, cap. 3.

[135] Un argument puternic că o astfel de situaţie e posibilă se află în Fr. A. Hayek, "Tipuri de ordine în societate", în A. P. Iliescu, M. R. Solcan (editori), *Limitele puterii*, Editura All, Bucureşti, 1994.

[136] J. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 85 - 86. Rawls spune că o situaţie ca cea în care se împărţea o prăjitură exemplifică "dreptatea procedurală perfectă"; celelalte două situaţii exemplifică ceea ce el numeşte "dreptatea procedurală imperfectă".

[137] A se vedea A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", în R. E. Cohen (ed.), *Justice. Views from Social Sciences*, Plenum Press, New York, 1990. Acest articol şi capitolul I din D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1976 au fost folosite ca surse şi în câteva alte locuri în expunerea de faţă.

[138] A se vedea, de exemplu, Aristotel, *Etica nicomahică*, Cartea V, cap. 2, 1130a; Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1988, p. 107.

[139] Acest principiu este de obicei atribuit lui Aristotel; cf. *Politica*, III, 12, 1282a; *Etica nicomahică*, V, 3, 1131a.

[140] I Berlin, "Equality", în *Concepts & Categories. Philosophical Problems*, Oxford University Press, Oxford, 1980, p. 84.

[141] Cf. şi A. Buchanan, D. Mathieu, "Philosophy and Justice", p. 17.

[142] Aristotel, *Etica nicomahică*, V, cap. III, 1131a; ed. cit., p. 110.

[143] H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 273; cf. şi p. 293.

[144] *The Methods of Ethics*, p. 280.

[145] Fr. Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, Cap. VI, 8; pp. 97-98.

[146] M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983.

[147] *Welfare: The Social Issue in Philosophical Perspective*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1972.

[148] *The Methods of Ethics*, p. 273.

[149] B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, "Theories of Justice", Harvester, London, 1989, p.3.

[150] Hanna F. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, University of California Press, Berkeley, 1993, cap. VIII.

[151] Precum Popper, în *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, cap. VI.

[152] De pildă, B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, pp. 5-6.

[153] *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

[154] D. Gauthier, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986. Acestei cărţi i s-a dedicat deja un întreg volum, *Contractarianism and Rational Chioce*, editat de P. Vallentyne (Cambridge University Press, 1991). Primul capitol din tratatul lui B. Barry conţine de asemenea referiri substanţiale la cartea lui Gauthier (acesta e unul dintre motivele pentru care şi el e greu de digerat - lucru reproşat nu de puţine ori autorului).

[155] D. Gauthier, "Dreptatea ca alegere socială", în *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996, p. 232.

[156] B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 7.

[157] B. Barry consacră acestor teorii cel de-al doilea volum din *A Treatise on Social Justice*, intitulat: *Justice as Impartiality*. Întrucât nu am consultat acest volum decât în manuscris, nu pot să dau referinţe mai detaliate la el.

[158] B. Barry, *A Treatise on Social Justice*, vol. 1, p. 8.

[159] Distincţia dintre concepţii morale deontologice şi consecinţioniste, precum şi aplicarea acesteia la teoriile dreptăţii sunt realizate foarte riguros de T. Pogge, în *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca, 1989, cap. I, secţiunea 3.

[160] M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982, p. 1.

[161] I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 39.

[162] De altfel, Rawls mărturiseşte explicit cât de mult datorează filosofului german. A se vedea J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *Journal of Philosophy*, 77 (September 1980), precum şi J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 89 - 129.

[163] J. Rawls, "Justice as Fairness", în *Philosophical Review*, LXVII, no 2 (1958), pp. 164 - 184; a se vedea "Dreptatea ca echitate", în *Teorii ale dreptăţii*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996, p. 71.

[164] J. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 61.

[165] Rawls scrie uneori că cei în situaţia originară sunt capi de familie. Motivul pentru care a procedat astfel era foarte serios: Rawls reuşea astfel să dea seamă de ideea că generaţiile următoare (de care

fiecăruia dintre noi îi pasă - cel puţin pentru următoarele două!) au o semnificaţie morală. Dar criticii feminişti au obiectat că ástfel se eludează problema dreptăţii în interiorul familiei (sau chiar se ascunde nedreptatea din aceasta). A se vedea, de exemplu, Susan Moller Okin, "Raţiune şi sentiment în înţelegerea dreptăţii", în *Teorii ale dreptăţii*.

[166] *A Theory of Justice*, p. 504.

[167] *A Theory of Justice*, p. 512.

[168] A se vedea R. Dworkin, "Poziţia originară", în *Teorii ale dreptăţii*, pp. 85-122.

[169] A se vedea *A Theory of Justice*, paragraful 9, în special pp. 46 - 48.

[170] *A Theory of Justice*, p. 47; p. 51.

[171] Dworkin însuşi e un adept al unei astfel de teorii: după el, drepturile sunt "atuuri decisive". A se vedea în acest sens cartea sa *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London, 1977.

[172] Asupra cărora au accentuat îndeosebi autorii care au propus diferite variante ale eticii grijii. A se vedea C. Gilligan, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1982; N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1984; în româneşte, Mihaela Miroiu, *Convenio*, Editura Alternative, Bucureşti, 1996.

[173] *A Theory of Justice*, p. 16. Trebuie menţionat totuşi că în lucrările ulterioare Rawls respinge această teză. Cf. "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985) sau *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, Lecture II.

[174] Iar dacă e corectă, poziţia formulată de Okin conduce la teza că distincţia fermă între o etică a grijii (Gilligan, Noddings) şi una a drepturilor şi a dreptăţii nu se susţine.

[175] Ca să fiu mai precis, se cuvine să menţionez că modul în care caracteriza M. Sandel abordările deontologice şi pe care l-am menţionat mai devreme - anume ideea că "societatea e cel mai bine alcătuită atunci când e guvernată de principii care nu presupun **ele însele** nici o concepţie anume asupra a ceea ce e bine" - este, de fapt, aplicată de el **liberalismului deontologic**.

[176] A se vedea în special M. Sandel, *Liberalism and the Limits of*

Justice, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Duckworth, London, 1981, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988; *Three Rival Versions of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition*, Duckworth, London, 1990.

[177] Criticile la adresa poziţiei lui Rawls au venit din mai multe direcţii. Nu e desigur locul să le discut aici. Dar o cât de sumară listă a acestora ar cuprinde cel puţin:

(1) Criticile dinspre dreapta, libertariene; în această privinţă, a se vedea R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974.

(2) Criticile dinspre stânga, comunitariene; în această privinţă, alături de autori ca M. Sandel sau A. MacIntyre, îl putem adăuga pe Ch. Taylor (a se vedea cartea sa *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990).

(3) Criticile post-moderniste; de pildă, M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York, 1983 sau G. Warnke, *Justice and Interpretation*, The MIT Press, Cambridge, Mass, 1992.

(4) Criticile marxiste; de pildă, A. Buchanan, *Marx and Justice*, Methuen, London, 1982.

(5) Criticile feministe; de pildă, A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Harvester, 1983, S. Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York, 1989.

(6) Criticile conservatoare; de pildă, R. Scruton, *The Meaning of Conservatorism*, MacMillan, London, 1984.

(7) Criticile liberale; de pildă, J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

[178] Voi urma în cele ce urmează expunerea oferită de St. Mulhall şi A. Swift în *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992.

[179] *A Theory of Justice*, p. 260. în lucrările ulterioare *Teoriei dreptăţii* Rawls reduce însă drastic pretenţiile în acest sens şi are în minte o aplicare mai parohială (la societăţile contemporane democratice) a dreptăţii ca echitate.

[180] *A Theory of Justice*, p.11.

[181] A se vedea John Rawls, "Kantian Constructivism in Moral

Theory", în *Journal of Philosophy*, (1980), pp.518-519; de asemenea, *Political Liberalism*, pp. 44-45 precum şi Th. Pogg, *Realizing Rawls*, 18.1.

[182] Fiind o întreprindere de ordinul întâi, concepţia lui Rawls diferă, de pildă, de înţelegerea pe care o oferă filosofiei Salvatore Veca, în *Etica e politica*, Garzanti, 1989, pp. 90-95. El vorbeşte de o **filosofie publică**, potrivită unei lumi de fragmentare a valorii. Şi trebuie subliniat, adaugă Veca, problemele apar pentru filosofia publică pentru că în lumea de azi există multe valori. Dar potrivit lui Veca această filosofie publică este mai degrabă de ordinul doi: este o discuţie raţională a criteriilor morale de a evalua întrebări, alternative, instituţii, politici etc. (p.90); câtă vreme o teorie normativă dă un răspuns întrebării: cum e drept să trăim în colectiv?, o filosofie publică nu inventează valori - ci le interpretează, le asumă, le clarifică, le pune în ordine, le face coerente (p. 92).

[183] K Nielsen, "Philosophy within the Limits of Wide Reflective Equilibrium Alone", în *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 43 (1994), pp. 5-6. Merită să fie menţionată de asemenea o remarcă a lui Stuart Hampshire, luată ca motto al articolului lui Nielsen: "Cele mai multe cărţi şi articole academice anglo-americane cu privire la filosofia morală sunt ca nişte basme, fiindcă din ele lipsesc realităţile politicii, atât ale celei contemporane cât şi ale celei din trecut. "

[184] *Political Liberalism*, p. 11.

[185] "Kantian Constructivism in Moral Theory", în *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 518.

[186] *Political Liberalism*, p. 147.

[187] "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 518-9.

[188] "Voi presupune, desigur, că părţile aflate în poziţia originară ştiu că aceste circumstanţe ale dreptăţii sunt împlinite" (*A Theory of Justice*, p. 128).

[189] A se vedea *Political Liberalism*, lecture I şi "Kantian Constructivism in Moral Theory", pp. 517-8.

[190] *Political Liberalism*, pp. 10; 175.

[191] *Political Liberalism*, pp. 13-14.

[192] *Political Liberalism*, p. 126.

[193] *Political Liberalism*, p. 128.

[194] J. Rawls, "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical", în J.A. Corlett (ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, London, MacMillan, 1991, pp. 149-150.

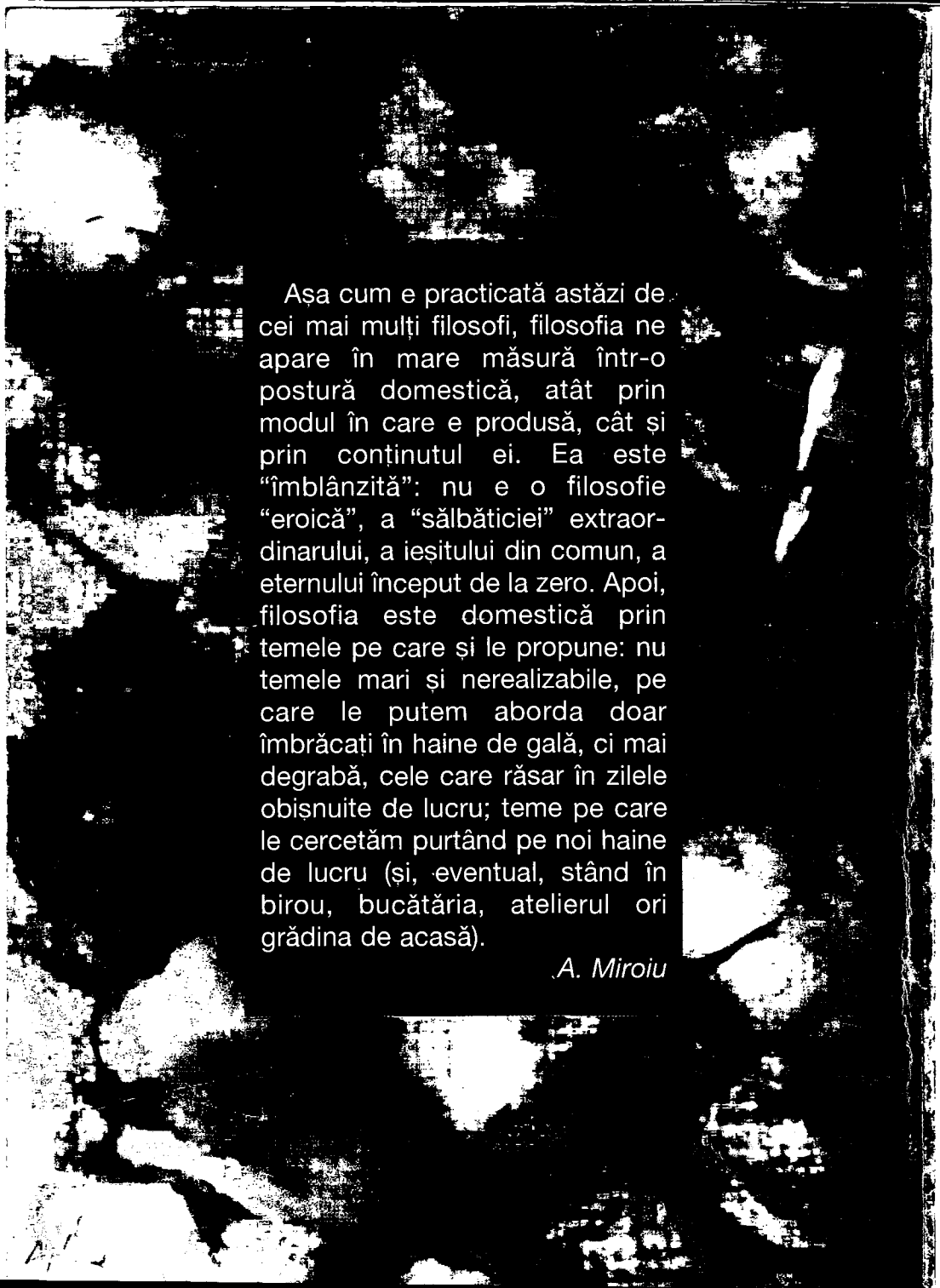
[195] *Political Liberalism*, pp. 171 - 172.

[196] J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", în *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), no 3, p. 231.

[197] *Political Liberalism*, p. 154; a se vedea şi pp. 9 - 10; 4.

[198] *Political Liberalism*, p. 213.

[199] K. Nielsen, *After the Demise of the Tradition*, Westview Press, Boulder, Colorado, 1991.



Așa cum e practicată astăzi de cei mai mulți filosofi, filosofia ne apare în mare măsură într-o postură domestică, atât prin modul în care e produsă, cât și prin conținutul ei. Ea este "îmblânzită": nu e o filosofie "eroică", a "sălbăticiei" extraordinarului, a ieșitului din comun, a eternului început de la zero. Apoi, filosofia este domestică prin temele pe care și le propune: nu temele mari și nerealizabile, pe care le putem aborda doar îmbrăcați în haine de gală, ci mai degrabă, cele care răsar în zilele obișnuite de lucru; teme pe care le cercetăm purtând pe noi haine de lucru (și, eventual, stând în birou, bucătăria, atelierul ori grădina de acasă).

A. Miroiu